العالم الثالث ... والعقل الهارب

د. فؤاد زكريا

ليس أدل على سرعة ايقاع التغير فى عالمنا المعاصر من ذلك التطور السريع الذى يطرأ على التعبيرات التى يشيع استخدامها فى اللغة اليومية ، بل فى اللغة العلميـــة ذاتها • ذلك لأن اللغة حسب التعبير الذى شاع الى حد يكاد يقرب من الابتذال، كائن حي متطور ، وأساس تطورها هو أن تكون معبرة عن الواقع الدائم التجدد الذى تدخل اللغة فى اطاره • ومن المؤكد أن معدل استخدام التعبيرات والمصطلحات الجديدة فى اللغة قد ازداد سرعة الى حد بعيد فى العقود الاخيرة ، تمشيا مع الأوضاع الدائمة التجدد التى تطرأ بلا انقطاع على حياة الناس • ومع ذلك يبدو أن العقل البشرى ، فى تلهفه على وضع تسميات جديدة لحقائق العالم المتغيرة ، لم يكن قادرا فى كل الأحوال على أن يحدد مدلول هذه التسميات بدقة ، بحيث كان جهده مركزا على تجديد حصيلته اللغوية أكثر مما هو مركز على ايجاد تحديد دقيق لمفردات هذه اللغة الجديدة وتعبيراتها ، تاركا هذه المهمة – على ما يبدو – لمضى الزمن وشيوع الاستخدام وقيام الأذهان ، تلقائيا ، بعملية الانتقاء والاستبعاد التى تفضي فى نهاية الامر الى ارتباط كل لفظ وكل تعبير بمجال محدد – بقدر معقول من الدقة – من مجالات المعنى •

ولو تأملنا تعبير « العالم الثالث » لوجدناه يرجع الى عهد قريب ربما كان أوائل الخمسينات من هذا القرن • فما أظن أن أحدا قد استخدم هذا التعبير خلال الحرب العالمية الثانية أو قبلها • ولقد كانت فترة التحرر السريع ، الواسع النطاق ، للبلاد المستعمرة أو شبه المستعمرة ، فى الستينات الاولى بوجـه خاص ، هى التى خلقت واقعا جديدا اقتضى استخدام تعبير ينطبق على تلك الفئة الجديدة من البــلاد التى أصبحت ، لأول مرة ، ذات كيان واع بذاته ، ولها وجود يفرض نفســه على مسرح الأحداث العالمية •

على أن تسمية « العالم الثالث » ، برغم انتشارها السريع ، كانت ومازالت تفتقر الى تحدد المعنى ووضوح المدلول • ويبدو أن التعبير قد استخدم فى البداية كوسـيلة مريحة للدلالة على مجموعة من البلاد والمجتمعات التى تتباين ظروفهـا تباينا شديدا ، ثم أدى ذيوعه وتكراره الى تثبيته على نحو لم يعد من الممكن معه اعادة النظر فيه ، لا سيما وأن اعادة النظر هذه ستثير اشكالات معقدة تختفى كلها وراء هذا التعبير الفضفاض • ومع ذلك فان البحث الجاد فى أوضاع « العالم الثالث » ،



وخاصة في الميدان الثقافي ، يحتم علينا أن نتوقف قليلا عند هذه الاشكالات ، التي يمكن أن يؤدى تعمقها الى القاء مزيد من الضوء على أحوال المجتمعات التي يعرض هذا المقال لاحدى مشكلاتها المعقدة .

اول ما يلفت النظر في تسمية « العالم الثالث » هو لفظ « الثالث » هذا . فكل ثالث يأتي بعد أول وثان . فما هما الأول والثاني في هذه الحالة ؟ لا شك أن المقصود هنا هو النظامان الاجتماعيان الرئيسيان في عالم اليوم ، أعني الاشتراكية والرأسمالية . وهنا يتخذ اسم « العالم الثالث » معنى حافلا بالدلالة : فالمقصود منه ذلك العالم الذي يكون نظاما « ثالثا » ، لا هو بالاشتراكية ولا هو بالرأسمالية . ولكن ، هل هذا المعنى مطابق للواقع ؟ ان هناك ، في مبدأ الأمر ، اشكالا نظريا يدور حول امكان اتخاذ هذا « الطريق الثالث » . فهل من الممكن ، في عالم اليوم ، الاهتداء الى طريق غير الاشتراكية وغير الرأسمالية ، أو طريق يمزج بين هذه وتلك على نحو يمكن معه تمييزه بوصفه طريقا مستقلا ؟ اننا لا نود أن نجيب عن هذا السؤال بنعم أو لا ، ولكنا أردنا فقط ان ننبه الى الاشكال النظري الذي ينطوي عليه اسم « العالم الثالث » ، وهو اشكال لا يمكن التفكير فيه بمعزل عن الواقع العملي الذي يثبت أن بلاد العالم الثالث بالذات لم تستطع حتى الآن أن تهتدي الى هذا الطريق المستقل ، وأنها مضطرة دائما الى الاختيار بين أحد النظامين الرئيسيين . على أنه لما كانت كثير من الدول الناجحة في مناطق العالم التي توصف بهذا الوصف قد اختارت لنفسها الاشتراكية طريقا ، ففي وسعنا أن نقول ان تسمية « العالم الثالث » يقصد بها في اذهان المفكرين الغربيين ــ بوجه خاص ــ ابعاد بلاد هذا « العالم » عن الطريق الاشتراكي ، وتقوية الاعتقاد بأنها لا بد أن تبحث لنفسها عن نظام مخالف ، ولابد أن تشق لنفسها طريقا خاصا بها ، بدلا من أن تستفيد من خبرة البلاد التي سبقتها في تجربة الانتقال من التخلف الى التقدم .

على أن تعبير « العالم الثالث » لا يستخدم للاشارة الى النظم الاجتماعية فحسب، بل انه يستخدم أيضا بمعنى حضاري ، وربما استخدم أحيانا بمعنى عنصري . فهو ينطبق اساسا على بلاد غير أوروبية ، بدليل أن بلدا كاليونان لا تدرج ضمن العالم الثالث مع أنها ــ من حيث مستوى النمو ــ ليست أرفع من كثير من بلاد هذا العالم.

ولكن الموقف يزداد تعقيدا اذا أدركنا أن هذه التسمية تطلق على بلاد أمريكا اللاتينية، بالرغم من أن حضارتها الحالية هي امتداد للحضارة الأوروبية بوجه عام أو اللاتينية على وجه التخصيص • فهل يعنى ذلك أن النمو الاقتصادى والاجتماعى هو أساس هذه التسمية ؟ هنا أيضا تثار اشكالات أخرى : اذ أن كثيرا من بلاد العالم الثالث لا تستحق ، اذا قيست بالمعايير المتقدمة ، اسم « العالم العاشر » ، ولكن بعض البلاد التى تدرج أحيانا ضمن هذا العالم ـ كالصين عند البعض ، والهند عند الجميع ـ قد بلغت ، فى نواح معينة على الأقل ، مستوى رفيعا من النمو العلمى والثقافى •

على أن الأمر الجدير بالتأمل حقا ، هو استخدام لفظ عددى أو كمى لتمييز البلاد المنتمية الى هذه الفئة • ذلك لأن هذه الفترة نفسها ـ أعنى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ـ قد شهدت تسميات « كيفية » متعاقبة ، بدأت بالبلاد « المتخلفة » ، وانتهت بالبلاد « النامية » ، وكانت لهذه التسميات الكيفية ، على الأقل ، ميزة الايجابية ، على الرغم من أنها لم تكن تتصف فى كل الأحوال بصفة الدقة والتحديد • فصحيح أن صفة « النامية » صفة مضللة الى أبعد حد ، لأنها تخلط ما بين الأمر الواجب والأمر الواقع ، وتجعل « النمو » صفة لمجموعة من البلاد لا يطرأ على الكثير منها نمو فعلى ، وانما يعد النمو فيها مطلبا واجبا لم يتحقق بعد ، ومع ذلك فان هذه الصفة تحدد على الأقل المقياس الذى ينبغى أن ينظر به الى هذه المجموعة من البلاد ، وأعنى به مقياس النمو أو التخلف • أما فى حالة التسمية الكمية البحتة ـ تسمية العالم « الثالث » ـ فان طابع الابهام والغموض هو الذى يحيط بالعالم المسمى بهذا الاسم •

ان كل مايفهم من وصف هذا العالم بانه « ثالث » هو أنه مغاير للعالمين المألوفين فى المعسكر الشرقى والمعسكر الغربى فحسب • أما هوية هذا العالم فتختفى تماما وراء التسمية • انها تسمية سلبية فحسب ، تعبر عما لا يكونه هذا العالم بالقياس الى العالمين « المعروفين » • ولا تلتزم بأى تحديد ايجابى لطبيعته • انها تجعله أشبه مايكون بالطرف « الثالث » فى الصيغة المعروفة للعقود ـ ذلك الطرف المجهول الذى يمكن أن يكون أى شئ ، والذى لا يهم أحدا أن يعرف هويته •

وهكذا فان من يستخدمون لفظ « العالم الثالث » يريحون أنفسهم من عناء البحث عن صفة ، أو صفات ، مشتركة بين هذه المجموعة الشديدة التباين من البلاد والمجتمعات • ومن جهة أخرى فان من ينتمون الى هذا العالم يجدون فخرا فى تلك التسمية التى تجعل من بلادهم عالما قائما بذاته ، مستقلا عن الأنظمة المألوفة ، وتخلص أبناء هذه البلاد من الحرج الذى تسببه لهم صفات كالتخلف أو السعى الى النمو •

ولقد ساعدت هذه التسمية على اخفاء المشكلات الحقيقية للعالم الثالث عن أعين أبنائه ، وجعلتهم يركزون أذهانهم على صفة « الاختلاف » التى تتسم بها بلادهم ، ويغفلون صفة التخلف أو يتغافلون عنها • فهم يعتزون بعدم اندراجهم ضمن النوعين الرئيسيين للأنظمة الاجتماعية المعاصرة ، ولكنهم لا يتنبهون الى أن هذين النظامين قد استطاعا ـ كل بطريقته الخاصة ـ أن يحققا لبلادهما قدرا هائلا من التقدم ، وأن المشكلة الكبرى أمام بلاد العالم الثالث هى أن تعبر هوة التخلف ، قبل أن تكون تأكيد استقلال نظمها الاجتماعية • بل ان الانتماء الى الاشتراكية ، على التحديد ، قد أثبت فى حالات كثيرة أنه هو الحل الأمثل لمشكلة التخلف بالنسبة الى هذه المجتمعات ، بحيث كانت القوى الداعية الى استقلال النظم الاجتماعية فيها مشجعة ـ دون أن تدرى ـ على استمرار تخلفها ، لأن عقدة النقص ، والرغبة المفرطة فى تأكيد استقلال الذات ، هى التى تغلب فيها على الاتجاه الى التقدم وملاحقة ركب التطور العالمى •

على أن الأثر الأشد اضرارا ، والأشد خفاء فى الوقت ذاته ، لتسمية « العالم



الثالث » هو ذلك الذى خلقته هذه التسمية فى عقول المثقفين الذين لا ينتمون الى هذا العالم • فقد أثار اسم العالم الثالث فى نفوس هؤلاء المثقفين نوعا من الاحساس الرومانتيكى الذى يرجع الى أصول خيالية أكثر مما يرتد الى جذور واقعية ، كانت نتيجته أن أشد المطالب تناقضا أصبحت تطلب من هذا العالم •

فباسم « الأصالة » أصبح كثير من مثقفى الدول المتقدمة يطلبون الى هذا العالم أن يظل متحفا للقيم الأثرية ، يأتى اليه العلماء ليجدوا فيه الماضى متجسدا فى الحاضر • ولكى تكتمل خصائص هذا المتحف يستحسن أن يتوقف فيه سير التاريخ أو يمضى بدرجة من البطء تضمن استمرار وجود هوة حضارية شاسعة بينه وبين العالم الذى يتغير بسرعه لاهثة•ومن الطبيعى أن تجد هذه الدعوات صدى فى نفوس أبناء العالم الثالث ، لأنها أولا تقدم تبريرا للجمود السائد ، وتجعل من التخلف فضيلة ، ولأنها ثانيا توفر عليهم عناء السير فى طريق التجديد ، بما ينطوى عليه من مشاق نفسية ومادية ، وتشعرهم بأن أسلوب حياتهم « مرغوب فيه » ، وبأن هناك من يبدى به اعجابا ، حتى بين أشد المجتمات تقدما ـ ناسين أن هذا الاعجاب ليس الا صورة مهذبة مثقفة لاعجاب الانسان بأقفاص القرود فى حديقة الحيوان ، حين يجد لذة فى الحضور لمشاهدتهم بين حين وآخر ، وان لم يكون يتصور ـ بالطبع ـ مجرد فكرة العيش معهم داخل القفص !

ومن جهة أخرى فان المثقفين الغربيين ، ولاسيما التقدميين منهم ، يلقون على بلاد العالم الثالث مسئولية تتناقض مع المطلب السابق تناقضا صارخا : انهم يريدون منها أن تحقق لهم ما عجزت عن تحقيقه الفئات الثورية التقليدية فى البلاد المتقدمة ذاتها • فالمفروض أن تقوم حركات التحرر فى العالم الثالث ، لا بمهمة تحرير بلاد هذا العالم من كافة أشكال السيطرة الأجنبية فحسب ، بل بمهمة تحرير البلاد المتقدمة

ذاتها من الاستغلال غير الانساني فى الداخل • وأوضح الأمثلة على ذلك نظرة المثقفين فى البلاد الغربية الرأسمالية الى فيتنام : فهم يتوقعون منها أن تتمكن ، بحربها البطولية ضد اعتى القوى فى تاريخ البشرية ، من تحرير أمريكا ذاتها من السيطرة المطلقة لتحالف رأس المال والعسكرية المحترفة ، فى نفس الوقت الذى تحرر فيه نفسها من التدخل الأجنبى ومن القوى العميلة فى بلادها • وعلى حين أن الطبقات الثورية التقليدية فى البلاد الرأسمالية ، وعلى رأسها الطبقة العاملة ، تقف عاجزة ، او غير راغبة فى النضال ، بعد أن أصبحت مندمجة فى السلطة القائمة اندماجا يكاد يكون تاما ، فان الأمل كله بات معقودا على تلك الحرب فى تنبيه الشعب الأمريكى الى مساوىء النظام الذى يعيش فى ظله ، وفى احداث الصدمة أو الهزة العنيفة التى ستؤدى بهذا الشعب الى الافاقة من حلم الحياة الاستهلاكية السعيدة التى كان ينعم بها، وادراك ما تؤدى اليه هذه الحياة ذاتها من مغامرات واخطار ونفقات فادحة تتناقض مع هدفها الأصلى •

هكذا أصبح مطلوبا من العالم الثالث أن يحرر العالم « الأول » ذاته — اذا نظرنا الى الرأسمالية على أنها هى الأسبق زمنا — ولكى تكتمل المفارقة وتتخذ شكلا دراميا مثيرا ، فان المفروض أن يظل هذا العالم الثالث على تخلفه وهو يقوم بهذه الرسالة التاريخية الكبرى • وهكذا يقف الناس ، ولاسيما فى الدول التى بلغت من التقدم مستوى رفيعا ، مشدوهين امام هذه البطولة الخارقة ، ويتغزل التقدميون بكفاح هؤلاء الفلاحين البسطاء الفقراء امام أقوى اداة حرب عرفتها البشرية • وكلما كان التضاد بين القوتين صارخا ، ازداد المجال اتساعا امام الاعجاب الرومانتيكى ببطولة هذا الشعب • وفى الوقت الذى يموت فيه من هؤلاء الأبطال الألوف ، وتحرق قراهم،ويخرب اقتصادهم ، ويعم العذاب والخراب بلادهم ، يقف الناس فى العالم أجمع يصفقون فى اعجاب وفى دهشة من بطولتهم الخارقة ، ولكنهم يستمتعون — فى سلبية تامة — بأنباء انتصار الفقراء الضعفاء على الأغنياء الجبارة ، ويكتفون بالتأييد على المستوى الكلامى ، ويجدون فى المأساة التى تتكرر كل يوم متعة أشبه بمتعة الطفل الساذج حين يجد جمال « سندريلا » الفقيرة يفوز بالأمير منتصرا على ثراء قريباتها الشريرات •

وهكذا يبدو أن صورة العالم الثالث ينبغى ، فى نظر البلاد المتقدمة ، أن تظل مرتبطة بالحياة المتخلفة البسيطة ، حتى يستطيع العالم المتقدم أن يشعر بتقدمه بالقياس الى غيره ، وحتى يتسنى للمستنيرين فى البلاد الصناعية الكبرى أن يجدوا فى هذا العالم «الآخر» نوعا من الترياق الذى يطهر مجتمعاتهم من سمومها ، أو وسيلة للتطهر تساعد هذه المجتمعات على رؤية نتائج استبدادها فى صورة عينية مجسمة •

وسواء أكان الأمر على هذا النحو أو ذاك، فان الاعتقاد الكامن وراء هذا اللون من التفكير هو أن العالم الثالث ليس بحاجة الى علم وفير أو عقول مفكرة كثيرة ، وأن الرسالة «المقدسة» التى يحملها هذا العالم على أكتافه هى أشبه برسالات الأنبياء : يكفى فيها الايمان العميق ، لا العقل الدقيق • فاذا ماهاجرت العقول من هذا العالم الثالث بأعداد وفيرة ، فانها لا تفعل شيئا سوى أن تنتقل من بيئة لا يفيدها العقل كثيرا الى بيئة أخرى تحتاج — لسوء حظها ! — الى أعداد لا حصر لها من العقول ، البشرية منها وغير البشرية •

***

تلك هى الزاوية التى تنظر منها البلاد المتقدمة الى ظاهرة هجرة العقول • ومن هذه الزاوية تعد تلك الظاهرة « استنزافا » بحق ، وتبذل بلاد العالم الثالث جهودا جبارة ، وصلت الى حد المطالبة بوضع اتفاقيات دولية ، من أجل الحد من امتصاص البلاد المتقدمة للمواهب والكفاءات التى لن يكون للبلاد المتخلفة أمل فى التقدم بدونها•

على أن للمشكلة وجها آخر لا يلقى ما يستحقه من الاهتمام ، وخاصة من جانب بلاد العالم الثالث ذاتها ، على الرغم من انه يتعلق بالجانب الخاص بها من المسئولية عن هذه الظاهرة • ذلك لأن هجرة العقول تعد ، على الدوام ، مظهرا من مظاهر « استنزاف » الدول المتقدمة لموارد الدول المتخلفة ، أى الموارد البشرية فى هذه الحالة• ومن المؤكد أن لهذه النظرة ما يبررها ، بل ان كل ما جاء فى هذا المقال من قبل انما كان تأييدا وتدعيما لها • ولكن هجرة العقول لا ترجع فقط الى رغبة الدول المتقدمة فى الانتفاع من الموارد البشرية للدول المتخلفة ، حتى تظل المسافة بين التقدم والتخلف محفوظة على الدوام ، بل ان قدرا كبيرا من مسئوليتها يرجع الى أخطاء قاتلة ترتكبها دول العالم الثالث ذاتها ، وان كانت تميل الى تجاهلها ملقية اللوم كله على مستنزفى العقول •

ولنقل بعبارة أخرى ان للمشكلة جانبين مترابطين : المهاجر فى علاقته بالبلد الذى يغادره ، والمهاجر فى علاقته بالبلد الذى يرحل اليه • واذا كان الجانب الثانى وحده هو الذى ينصب عليه الاهتمام فى البلاد النامية ، فان من واجب هذه البلاد أن تواجه فى شجاعة مسئوليتها عن الجانب الأول ، اذ أن أى حل للمشكلة لن يكتمل الا اذا عولجت جوانبها جميعا •

ان أحدا لايستطيع أن ينكر أن العقول المهاجرة كثيرا ما ترحل عن بلادها بسبب تطلعاتها الاستهلاكية • وفى هذه الحالة يعبر هؤلاء المهاجرون عن وضع طبقة كاملة فى العالم الثالث ، يتسم تفكيرها بالبحث عن اشباع الرغبات الخاصة لأفرادها ، دون اعتبار لظروف المجتمع ككل • وما دام هناك طلب ، فى مجتمعات أخرى أكثر ثراء ، على كفاءاتهم ، فلم لا يهاجرون الى حيث تتوافر وسائل عيش أفضل ؟

هذه الفئة من المثقفين لا ترحل عن بلادها حينما تكون الأوضاع التقليدية سائدة فيها ، ولكنها تبدأ فى الرحيل عندما يحدث اختلال حقيقى فى التوازن التقليدى • وهذا الاختلال يمكن أن يكون نتيجة لأحد عاملين : اما حدوث تحول اشتراكى حقيقى، واما اعادة توزيع المكاسب الطبقية بصورة جذرية •

ولعل المثل الكلاسيكى للهجرة الواسعة النطاق ، التى تتم نتيجة لحدوث تحول اشتراكى حقيقى ، هو ذلك الذى تمثل فى كوبا ، بعد ثورة كاسترو • فقد رحل عن البلاد ، فى السنوات الأولى من الثورة ، عشرات الألوف من المثقفين الذين كانت البلاد فى حاجة حقيقية الى جهودهم فى بناء المجتمع الجديد • ولكن هؤلاء المثقفين والعلماء كانوا من ذلك النمط الشائع الذى تتركز اهتماماته السياسية والاجتماعية على قمة المجتمع ، لا على قاعدته • فالتحول الثورى الذى يحرم الطبقات العليا بعض امتيازاتها، وان كان يمنح الجماهير الغفيرة حقوقها الآدمية لأول مرة ، لا يعد فى نظرها تحولا مرغوبا فيه ، لأن ما يهمها هو مصير الطبقات العليا لا الدنيا •

على أن من الأمور التى تلفت النظر أن عددا غير قليل من هؤلاء المهاجرين قد أخذوا يعودون الى بلادهم بعد أن اتضحت لهم الصورة الحقيقية للثورة • صحيح أن الفئة التى كانت مصالحها مرتبطة بالنظام البائد قد ظلت على عدائها للنظام الجديد ، ولكن المثقف الشريف سرعان ما يدرك أن رفع مستوى الجماهير ككل هدف يستحق التضحية ، بل هو أجدى من أية مكاسب استهلاكية تسعى من أجلها الطبقات المتوسطة والعليا •

أما الحالة الأخرى التى يهاجر من أجلها العلماء والمثقفون ، من ذوى التطلعات المادية ، فهى التى تحدث فيها اعادة توزيع لثروة المجتمع لصالح «طبقة جديدة» تصبح هى المستمتعة بثمار عمل الجماهير الكادحة • فى هذه الحالة يكون التوازن الجديد

لغير مصلحة الطبقة المتعلمة فى معظم الأحيان : اذ ان التكوين الطبقى التقليدى كان يسمح للعلماء والمثقفين ، الذين ينتمى معظمهم الى الطبقة الوسطى ، بالمشاركة فى جزء على الاقل من الرخاء الذى تستمتع به الطبقة العليا ، أما التكوين الجديد فيسفر عن ظهور طبقة أكبر عددا ، واشد نهما وشراهة ، من الطبقة العليا التقليدية ، تود أن تستأثر لنفسها بكل شيء ، وأن تكون الوريثة الوحيدة لكل الطبقات المستمتعة القديمة ٠

فى هذه الحالة الأخيرة يندر أن يعود العالم المهاجر الى وطنه ، لأن الأمر يصبح فى هذه الحالة متعلقا بتنافس طبقى يكون العالم عادة فى الجانب الاضعف منه ٠ واذا كانت التجربة قد أثبتت ان نسبة غير قليلة من العلماء المهاجرين يعودون الى بلادهم ، بالرغم من انها لا تشبع حاجاتهم الاستهلاكية ، عندما يتيقظ وعيهم الى طبيعة التغيير الاشتراكى الذى يعطى الأولوية لمصالح الجماهير العريضة ، فان هذه التجربة قد أثبتت أيضا أنه فى المجتمعات التى لا تسفر فيها الثورات الا عن اعادة توزيع للثروة لصالح طبقة جديدة لا ينتمى اليها العلماء أو المثقفون ، دون حدوث تحول حقيقى فى حياة جماهير الناس ، فان هجرة العلماء تصبح ظاهرة يكاد يكون من المستحيل تجنبها أو حصرها فى حدود ضيقة ٠

***

على أن العلماء لايهاجرون فقط لأسباب مادية ، أعنى من أجل ارضاء تطلعاتهم الاستهلاكية ، بل ان هناك عوامل معنوية وعلمية تؤدى ، فى بلاد العالم الثالث بالذات ، الى هجرة عدد لايستهان به من العقول ٠

فمن الحقائق المعروفة أن اتساع الهوة بين التقدم والتخلف العلمى يسير بمعدل متزايد باطراد ، وأن نمو المعرفة يزداد بمتتالية هندسية ، بحيث يؤدى وجود العلم الى جلب المزيد من العلم بمعدل أسرع (كالمال الذى يخلق مزيدا من المال) ، على حين أن نقص العلم والعلماء يؤدى ، فى كثير من بلاد العالم الثالث ، الى نوع من الجمود الذى يبدو تدهورا سريعا بالقياس الى معدلات النمو المرتفعة فى البلاد المتقدمة ٠ هذا الاتساع فى الهوة يبعث الخوف فى العقول الواعية فى العالم الثالث ، ويشعرها باليأس ٠ ويزداد هذا اليأس قوة فى نفوس العلماء بوجه خاص ، اذ أن العالم يود أن يلمس ثمار جهوده أثناء حياته ، وحين يجد أن طريق التقدم فى بلاده ما زال طويلا الى أبعد حد ، فانه يفضل الرحيل الى مجتمع آخر يستطيع - فى تصوره - أن يجد فيه صدى محسوسا للجهود التى يقوم بها العلماء ٠

على أن أقوى العوامل المعنوية التى تدفع علماء بلاد العالم الثالث الى الهجرة ، هو الشعور بالغربة داخل الوطن ٠ ففى كثير من هذه البلاد تسود أساليب فى الحكم وفى الادارة ، يشعر معها العالم بأن الحاكمين يعادون العلم ولا يكترثون بجهود العلماء ، بل انهم يحتقرون العقل ذاته ولا يقيمون فى تصرفاتهم وزنا للمنطق السليم ٠ فى هذه البلاد لا يجد العالم أمامه ، حيثما ولى وجهه ، الا طرقا مسدودة : فالمسيطرون على البلاد يكرهون العلم ، وربما اهتموا بالمحافظة على بقائهم أكثر مما يهتمون بالانفاق على تقدم البحث العلمى وانتشار التعليم ٠ والرؤساء المباشرون تشغلهم المناورات الشخصية وأساليب النفاق حتى لا يتبقى من وقتهم أو جهدهم قسط يسمح لهم بالتفكير فى المشكلات العلمية الحقيقية ، بل انهم يحاربون المخلصين المتفانين فى عملهم ، لأن نوع القيم الأخلاقية الذى تصدر عنها تصرفاتهم يختلف عن قيمهم الخاصة ويستحيل أن يلتقى معها فى أى موضع ٠

فى مثل هذه البلاد قد يكون المهاجر انسانا وطنيا مخلصا ، حاول أن يناضل فى مجاله الخاص ، بقدر ما يستطيع ، فلم يصل الى شيء ، وحاول أن يقنع الناس بجدوى علمه فلم يجد حوله الا من تشغله مصالحه الشخصية عن المشكلات العامة

للمجتمع • وحين يجد كل الآذان حوله صماء ، وكل الأبواب مغلقة ، لايجد مفرا من الرحيل وهو آسف حزين على ما آل اليه أمر مجتمعه •

هذا النموذج ، الذى يتكرر كثيرا فى بلاد العالم الثالث ، يكشف بوضوح عن مدى مسئولية هذه البلاد ذاتها عن ظاهرة هجرة العقول ، التى قد لا تكون فى كل الأحوال « استنزافا » ، بل قد تكون « طردا » و « نفيا » اجباريا • والدليل الحى على صحة هذا الرأى ، هو أنه فى الحالات التى يصبح فيها نظام الحكم مشجعا للعلم ، مقدرا لجهود العلماء ، يعود كثير من هؤلاء المهاجرين ويتفانون فى خدمة أوطانهم على الرغم من ان الفقر لا يزال هو السمة العامة المميزة لها ، وعلى الرغم من أن الامانى الاستهلاكيه ما زالت بعيدة كل البعد عن أن تتحقق •

ان هدف الكثير من العلماء ــ ولا أقول كلهم ، لان الأنماط الطامعة أو المتطلعة الى اشباع رغباتها الماديه موجودة على الدوام ــ هو ان يشعروا بأن جهودهم تجد صدى فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، وبأن الحكام يسعون مخلصين الى التغلب على عوائق التخلف والتخلص من مشكلات الفقر والجهل • فى هذه الحالة لن يعود انخفاض مستوى المعيشة فى مجتمعاتهم أمرا منفرا ، ولن يهرب العالم الى بلد آخر يتمتع فيه بالمرتب الضخم والحياة الرغدة : ذلك لانه أصبح يشعر بأن عليه رسالة يؤديها ، وهذه الرسالة تعطيه رصيدا معنويا يعوض ــ فى حالة الكثيرين ــ ما يشعر به العالم من حرمان فى حياته المادية •

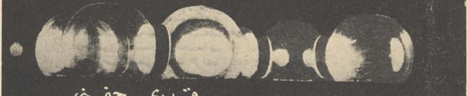
ان العلماء لا يهربون لأن مجتمعهم فقير فحسب ، بل انهم يهربون لان هذا المجتمع فقير ولا يريد ان ينتشل نفسه من الفقر ، جاهل ولا يبذل جهدا من أجل تخليص نفسه من الجهل • وحين يصبح الجو العام السائد فى المجتمع هو جو الكفاح من اجل النهوض والتقدم ، وحين يحس كل مخلص بأن صوته مسموع ، وبأن جهوده تحدث صداها ، وبأن المجتمع بأسره يسير نحو المستقبل بأمل باسم ، عندئذ سيتضاءل الى أبعد حد عدد الهاربين ، وأغلب الظن أن نسبة كبيرة ممن رحلوا من قبل سيعودون ، وهم على وعى تام بصعوبة الظروف التى سيرجعون اليها ، ولكن المهم أنهم أصبحوا مقتنعين بأن كل فرد فى المجتمع ، ابتداء من أعلى المسئولين حتى رجل الشارع العادى ، يبذل أقصى جهده من أجل الاصلاح ، فى حدود امكانات المجتمع المتواضعة •

فى أمثال هذه المجتمعات يعود العلماء المهاجرون لكى يشاركوا فى تحقيق الأمل ، ويبذلون جهودهم من أجل ابتكار أساليب بسيطة ، وأقل تكلفة ، تتيح حل المشكلات المتوطنة فى المجتمع ، وتمضى المسيرة بخطى سريعة قد تؤدى ، فى زمن غير بعيد ، الى لحاق المجتمع بركب التطور واسهامه فى خلق عالم أفضل للانسان •

***

ان جانبا كبيرا من مشكلة هجرة العقول يرتد الى أخطاء العالم الثالث نفسه • صحيح أن هذا العالم يحمل أكثر مما يطيق ، وصحيح أن المجتمعات المتقدمة تنظر اليه من خلال مرآة مشوهة تجعله يبدو فى نظر الرجعيين من أبناء هذه المجتمعات أشبه بالبقرة الحلوب ، وفى نظر التقدميين منهم أشبه بالقديس الفقير المخلص الذى سيحرر الأغنياء من أخطائهم وهو يحرر نفسه من سيطرتهم عليه •• هذا كله صحيح ، ولكن ما لا يقل عنه صحة هو أن العالم الثالث نفسه مسئول عن قدر كبير من أخطائه ، وهو مسئول أساسا عن تلك الاخطاء التى تؤدى الى هروب أمله الوحيد فى تعويض التخلف واللحاق بركب المدنية المتقدمة ، وأعنى به العقل والعلم • ولعل أول مظاهر شعوره بهذه المسئولية هو أن يدرك عن وعى أن العقول لاتهاجر لأنها تتلقى اغراءات من الخارج فحسب ، بل للمشكلة أبعادا أخرى لا تقل عن هذه أهمية ، يقف على رأسها شعور العالم بأن العقل والعلم لم يعد له وزن فى بلاده • وعلاج هذا الجانب الأخير ينتمى الى مسئولية بلاد العالم الثالث ذاتها •

علم النفس الصناعي والصراع الطبقي



قدري حفني

لعل عنوان المقال بصورته هذه يثير على الفور اعتراضا مبدئيا لدى القارىء المحافظ . فقضية الصراع الطبقى ـ فيما يرى البعض ـ لامكان لها فى « العلم الخالص » · واذا ماخفف هؤلاء من غلوائهم فان أقصى مايسمحون به لمثل تلك القضية ان تتخذ لها مكانا محدودا لاتتجاوزه فى علم الاقتصاد مثلا أو السياسة أو ما الى ذلك . أما علم النفس بعامة وهو العلم الذى يدرس « السلوك الانسانى » فلا محل فيه لمثل تلك القضية · وبالتالى فان اقحام الصراع الطبقى فى علم النفس بعد لدى هؤلاء تهجما على «حيادية» العلم بعامة بل تهديدا «لقدسيته» .

ولعل قارئا آخر أقل محافظة وأكثر تسامحا يتصورأن ثمة خطأ مطبعيا بالعنوان وان المقصود مثلا «علماء النفس الصناعى وقضية الصراع الطبقى » مسلما بان هؤلاء العلماء ـ شأنهم شأن سواهم من أهل العلم ـ انما هم مواطنون وبالتالى فان لهم «كمواطنين» أن يتخذوا ماشاءوا من مواقف حيال قضية الصراع الطبقى أو فى خضم ذلك الصراع وان كانت تلك القضية لاتدخل بحال نطاق تخصصهم « كعلماء » .

والحقيقة أنهليس ثمة خطأفى كتابةالعنوان .فالصراع الطبقى ـ فيما نرى ـ هو الميسم الذى يسم به المجتمعكافة نتاجاته ، وما العلم الا نتاج من نتاجات المجتمع لا مفر من أن يحمل طابع المجتمع الذى خرج منه ، وقد سبق أن تعرضنا لتلك القضية بمزيد من الاسهاب فى مقالى « نظرة مادية الى نشأة علم النفس » و « علم النفس بين الطبقية والموضوعية » اللذين نشرا فى عددى يونيو واكتوبر من العام الماضى · وفضلا عن ذلك الارتباط الوثيق بين العلم والصراع الطبقى فان قضية الصراع الطبقى تمثل ـ فيما نرى ـ الأرضية الأساسية لعلم النفس الصناعى بالتحديد ، وهى بالتالى أدخل الموضوعات فى تخصص هذا العلم ·

ولعل قارئا على قدر من التخصص فى علم النفس الصناعى يتوقف هنا مقررا فى تعجب انه ليس ثمة فصل واحد عن تلك « القضية الأساسية » فى أى من كتب علم النفس الصناعى المتخصصه · بل ان تعبير الصراع الطبقى بالتحديد لايكاد يعرف طريقه مطلقا الى مثل تلك الكتب رغم كثرتها · ولا يلبث ذلك القارىء ان يتساءل مستنكرا : ترى مادلالة خلو كتب علم النفس الصناعى من اية اشارة مباشرة الى مثل تلك القضية ؟ الا يعد ذلك دليلا على أن النظر الى قضية الصراع الطبقى باعتبارها موضوعا رئيسيا من موضوعات علم النفس الصناعى أمر يبعد كثيرا عن الصواب وينطوى على قدر كبير من التعسف ؟.

صحيح أن كتب علم النفس الصناعى المتخصصة تخلو من اى تناول لقضية الصراع الطبقى بمفهومه المادى التاريخى المحدد · ولا يعنى ذلك ـ فيما نرى ـ سوى ان علماء النفس الصناعى فى البلدان الراسمالية قد تجاهلوا تلك القضية ،



او بعبارة اخرى فانهم قد اتخذوا موقفا طبقيا من تلك القضية ولعلنا بهذا المقال نستطيع ان نسهم فى القاء الضوء على ظروف وملابسات اتخاذهم لمثل ذلك الموقف .

العلم والراسمالية

يقول برنال فى كتابه الموسوعى «المسار التاريخى للعلم» : ليس مصادفة أن الصياغات العقلية للعلم ، والتغيرات التكنولوجية فى الصناعة ، والسيطرة الاقتصادية والسياسية للرأسمالية ، كان لابد أن تنمو وتزدهر جميعها فى نفس العصور ونفس الامكنة» ومثل ذلك القول قد اصبح فى حكم الحقيقة التاريخية التى لا تحتمل جدالا لدى غالبية المفكرين على اختلاف المذاهب والمدارس الفكرية التى ينتمون اليها . ان العلاقة بين ما شهده القرن السابع عشر من ثورة علمية ، وما شهدته بداية القرن الثامن عشر من ثورة صناعية ليست مجرد علاقة تتال بسيطة بل انها علاقة تفاعل متبادل معقدة ، بحيث أن الفصل بينهما يعد أمرا متعسفا تماما .

ومثل ذلك الترابط الوثيق بين العلوم التى ظهرت وازدهرت فى تلك الحقبة ، وظهور وازدهار النظام الرأسمالى انما يعنى حتما أن تلك العلوم كافة قد ظهرت استجابة لضرورات نبعت من ذلك النظام الناشىء . وانها بذلك تستمد قوتها منه كما يستمد هو قوته منها . ولا يمكن لذلك القول بحال أن يعد « حكم قيمة » سواء بالنسبة لتلك العلوم أو بالنسبة للنظام الرأسمالى . صحيح أن انبثاق العلوم من المجتمع الرأسمالى والتصاقها به انما يعد ـ بحكم منطق التطور التاريخى ـ مظهرا لثورية وتقدمية ذلك النظام بالنسبة للنظام الاقطاعى، غير أن ذلك لا يعنى بحال استمرار ذلك النظام ثوريا وتقدميا فى عصر انتصار الاشتراكية . وصحيح كذلك أن تبنى المجتمع الرأسمالى لتلك العلوم لا بد وأن يعنى انها انما تخدم مصالح الرأسمالية الناشئة ، غير أن ذلك بدوره لا يعنى أنه حتم على تلك العلوم ان تظل أبدا فى خدمة الرأسمالية بحيث تندثر باندثارها . وعلى ذلك فان القول بأن العلوم قد نشأت فى ظل الرأسمالية وفى خدمتها لا يعنى ـ ولا يمكن أن يعنى ـ اهدارا لتلك العلوم ولا تقديسا للنظام الرأسمالى .

ورغم كل ذلك ، فان الفكر الرأسمالى المعاصر قد سعى ومازال يسعى جاهدا للفصل فكريا بين مسار تطور العلم ، ومسار تطور المجتمع . وهو بذلك السعى انما يحاول أن يحقق أهدافا عديدة يعنينا منها هدف محدد هو أن تدعيم فكرة ربط العلم بالمجتمع انما يدفع بالعلماء ـ ان لم يكن اليوم فغدا ـ الى مد أبصارهم خارج معاملهم الى ما يدور فى مجتمعهم وفى العالم من حولهم من تغيرات وصراعات . ولما كان عالم اليوم هو عالم انتصار الاشتراكية فمن المتوقع ان يهتز ولاء هؤلاء العلماء لمجتمعهم الرأسمالى . وقد يترددون ، بل وقد يحجمون عن وضع نتاج علمهم فى خدمة ذلك المجتمع .

ولقد اتخذت معارضة النظام الراسمالى لفكرة الربط بين العلم والمجتمع صورا عديدة . منها أن العلم ، والاكتشاف العلمى ، بالتحديد انما هو أقرب الى الهبة أو المعجزة تاتى فجاة وتذهب فجاة ، وتحدث فى أى زمان ، وأى مكان . ومنها أيضا أن الاكتشافات العلمية انما هى وليدة الموهبة الشخصية للعالم فحسب وليس ثمة ما يربطها بتاريخ أو بمجتمع . ولكن اهم تلك الحجج جميعا فيما نرى، وأشدها اتصالا بموضوعنا ، حجة لم تهتم ـ شان بقية الحجج السابقة ـ بأسباب نشأة العلم بل وجهت اهتمامها الى المنهج العلمى فى حد ذاته ، أو بتحديد أدق الى الأسلوب الذى يجب على العلماء اتباعه فى تحصيل علومهم واستخدامها . ولقد اتخذت تلك الحجة العديد من المسميات تدور جميعها حول مفهوم حيادية العلم .

وحيادية العلم مفهوم براق ، شامل لما يسمى بالعلوم الطبيعية وما يسمى بالعلوم الانسانية جميعا . وينطلق منطق ذلك المفهوم من حقيقة أن ادخال مشاعرنا وانفعالاتنا فى تناولنا لموضوعات العالم الخارجى لن يؤدى الا الى تشويه تصورنا لتلك الموضوعات وبالتالى الى الحيلولة دون

فهمها فهما علميا صحيحا . وبناء على تلك الحقيقة فانه ينبغى على العالم أن يكون محايدا حيال ما يتناوله من ظواهر الطبيعة كالتمدد والانكماش والتجمد ... الخ حتى يتمكن من فهم تلك الظواهر فهما موضوعيا . كما انه ينبغى عليه اذا ما كان بصدد ظواهر العلوم الانسانية ومنها - أو على رأسها - ظاهرة الصراع الطبقى أن يلتزم جانب الحياد كذلك والا استحال عليه أن يفهم مثل تلك الظواهر فهما موضوعيا .

على العالم اذن أن يضع نفسه فوق تلك الطبقات المتصارعة جميعا ، أو على أحسن الفروض ، فليضع نفسه بعيدا عن ضجيجها ، كشأنه حيال المواد والذرات التى يتناولها فى معمله .

ورغم بريق ذلك المفهوم بل واغرائه لأهل العلم الطبيعى والانسانى بوضع يريحهم من مشاق الاقتراب من الصراع الطبقى ، ويريح - فى الوقت نفسه - ضمائرهم من وطأة التنكر له وتجاهله ، رغم ذلك كله فان تطور مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية جميعا قد ذهب بالكثير من ذلك البريق ، ان ضرورة الفرض العلمى لكى يبدأ عالم الطبيعة تجربته ، وضرورة توافر التفسير العلمى لنتائج تلك التجربة ، فضلا عن ضرورة اختيار موضوع بالذات دون غيره محلا للدراسة ، كل ذلك قد شكك كثيرا فى أن ثمة حياد حقيقى خالص يتخذه العالم حيال الظواهر التى يدرسها . وعلى أى حال فان ما أشرنا اليه باعتباره نتاجا لتطور مناهج العلوم الطبيعية والانسانية لا ينبغى النظر اليه باعتباره شيئا جديدا من الناحية التاريخية ، بل أننا لنستطيع التماس جذوره فى الحاح المفكرين والعلماء جميعا ومنذ زمن بعيد على أهمية النظرية فى الكشف العلمى . ولعلنا نستطيع التماس دليل على ما نحن بصدده لوعدنا - بشىء من التحوير - الى شعار كانت الشهير « التجربة بدون نظرية عمياء ؛ والنظرية بدون تجربة عرجاء » .

لقد انحسرت موجة الدعوة الى حيادية العلم فى مجال العلوم الطبيعية أو كادت ، ولم يعد مستهجنا حتى ان يطلق علماء الفلك أو الطبيعة أو الكيمياء لأخيلتهم العنان محلقين فى آفاق المستقبل ، طارحين أمام الجميع فروضهم أو تصوراتهم أو حتى تنبؤاتهم الذاتية بما سوف تسفر عنه بحوثهم دون أن يجردهم ذلك كله من ثياب العلم الصارم الموضوعى .

أما فى مجال العلوم الانسانية فالأمر يختلف كثيرا . فليس ثمة خطر كبير يهدد النظام الاجتماعى اذا ما بدأ احد العلماء بحثا له مفترضا وجود حياة على القمر مثلا . أو اذا فسر أحد العلماء نتائج بحث له بان ثمة حياة على المريخ . أو اذا ماتنبأ باننا سوف نصل الى كوكب الزهرة فى العام القادم ،أو حتى ان ثمة من سوف يصلون الينا من هناك .

لا باس على المجتمع الراسمالى المعاصر من ذلك كله فروضا كان او تنبؤات . ولكن الباس كل الباس ، والخطر كل الخطر ، فى ان يمارس علماء الانسانيات مثل تلك اللعبة وعلى ذلك المستوى .حينئذ فلتدمغ الحقائق العلمية لابانها مجرد فروض بل بانها خرافات . لقد ظل « المجتمع الاشتراكى» طيلة قرن ونصف أو يزيد مجرد « خرافة » ليس الا ، بل لعله مازال كذلك لدى الكثيرين من مفكرى الراسمالية . والأمر كذلك بالنسبة « لانتصار حركات التحرر» و «التصنيع الثقيل للدول النامية» ، كلها -وهى ليست سوى امثلة - لم ترق حتى الى مستوى الفروض العلمية التى قد تمهد لصياغة القوانين الموضوعية بعد ذلك ، بل انها لم تكن - فى حدود الفكر الراسمالى - سوى « خرافات » و « مصادفات » .

لقد واجه النظام الراسمالى مازقا حقيقيا فى مجال العلوم الانسانية : لابد من قيام تلك العلوم وتطويرها ، ولابد فى الوقت نفسه من الحيلولة بين تلك العلوم وموضوعاتها الحقيقية . قيام تلك العلوم ضرورى لهدفين : أولا تطوير المجتمع الراسمالى الناشىء ، وثانيا للرد على الافكار المعادية لذلك النظام ردودا علمية . ثم لابد من الحيلولة بين تلك العلوم وموضوعاتها الحقيقية لان انفتاح الطريق أمامها لن يؤدى الا الى تدمير البناء الفكرى للنظام الراسمالى . وكان الحل العملى الذى اتبعته الراسمالية بالفعل هو الاستفادة من العلوم الانسانية وذلك بالسماح لها بالنمو فى مسار محدد لاتتجاوزه ولعل من أدق التعبيرات واطرفها على ذلك الحل عبارة وردت على لسان احد قادة الجيش الامريكى اثناء الحرب العالمية الثانية وهو بصدد تقييم دور العلوم الانسانية بل ودور علماء النفس الصناعى بالتحديد آنذاك بقوله :

« It must be on tip but not on top » **وذلك يعنى «ان تلك العلوم ينبغى أن تكون تحت يد النظام لا فوق رأسه » .**

وقد يكون ذلك هو الحل العملى المناسب ، ولكنه لايعنى خروجا كاملا من المازق . فالصراع الطبقى ظاهرة موضوعية موجودة بالفعل فى المجتمع الراسمالى شأنه شأن غيره من المجتمعات . وكان حتما على الفكر الراسمالى التصدى أيديولوجيا للفكر المضاد ، كما كان حتما على السلطة الراسمالية التصدى عمليا للصراع الطبقى ، ولذلك فقد كان حتما على النظام الراسمالى ان يوفر لنفسه معرفة بذلك الصراع . ولم يكن من حل سوى ان يدرس العلم الراسمالى ظواهر الصراع الطبقى وان يظل فى نفس الوقت على انكاره لعملية الصراع الطبقى . ليكن ما يدرسه تدريجا اجتماعيا ، او حراكا مهنيا ، او صراعا صناعيا ، ولكنه لا ينبغى أن يكون بحال صراعا طبقيا .

وبذلك يحقق النظام الراسمالى هدفيه : سوف يتمكن بعلمائه من وضع يده على نقاط التفجر ومكامن

الخطر فيما يعتمل داخله من صراع طبقى . وفى الوقت نفسه سوف يتمكن بعلمائه أيضا من تقديم الردود « العلمية » على « دعاوى » الاشتراكية وفى مقدمتها الصراع الطبقى وقوانينه .

موقع الصراع الطبقى من قضايا علم النفس الصناعى

اذا كان الصراع الطبقى – كما سبق أن أشرنا – لا يكاد يدع انجازا علميا يحققه البشر الا ويترك عليه بصماته ، فان لذلك الصراع – فضلا عن ذلك – موقعا خاصا متميزا بالنسبة لقضايا علم النفس الصناعى . ولنحدد أولا ما نعنيه بتعبير علم النفس الصناعى . وحتى لا يكون تحديدنا متعسفا فلننظر سريعا الى ما أورده انجلش وانجلش فى قاموسهما عن مصطلحات علم النفس والتحليل النفسى حين عرفا علم النفس الصناعى بأنه « الدراسة العلمية للمشكلات الصناعية بوساطة مناهج ومفاهيم وأسس علم النفس ، والاستفادة من النتائج فى زيادة الكفاية» . ثم أضافا أن الصناعة انما تعنى هنا مفهوما شاملا يتضمن كافة أوجه النشاط الانتاجى . ولا يكاد ذلك التعريف يختلف كثيرا عن غيره من التعريفات التى تتضمنها كتب علم النفس الصناعى المتخصصة . ويمكننا أن نستخلص من تلك التعريفات جميعا أن علم النفس الصناعى هو ذلك الوجه الذى يوليه علم النفس صوب الصناعة ، أو صوب الانتاج اذا شئنا الالتزام بالتعريف الأكثر شمولا . ومن هنا كان الموقع المتميز الذى يتخذه الصراع الطبقى بالنسبة لقضايا علم النفس الصناعى .

ان نظرة سريعة الى فروع علم النفس التطبيقية والتى تضم بينها علم النفس الصناعى بوصفه فرعا تطبيقيا توضح أن تلك الفروع تكاد تنحصر فيما يلى :

١ علم النفس المرضى والاكلينيكى .

٢ – علم النفس التربوى .

٣ – علم النفس الصناعى . ويفضل بعض المتخصصين اضافة فروع أخرى الى تلك الفروع الثلاثة الاساسية كعلم النفس الجنائى والقضائى والحربى وما الى ذلك . تلك هى أهم الفروع « التطبيقية » لعلم النفس ، أما فروعه « النظرية » فيمكن أن تنحصر بدورها فيما يلى :

١ – علم النفس العام

٢ – علم النفس الفارقى

٣ – علم النفس المقارن

٤ – علم نفس الشواذ

٥ – علم نفس الحيوان

٦ – علم النفس الارتقائى

٧ – علم النفس الاجتماعى

٨ – علم النفس الفسيولوجى .

ولسنا بمعرض الحديث تفصيلا عن حدود كل من تلك الفروع النظرية والتطبيقية . فليس يعنينا من ذكر أسمائها فى هذا المقام سوى أن نشرك معنا القارىء فى القاء نظرة شاملة اليها جميعا . ولعلنا نستطيع لو أمعنا النظر فى دلالات تلك المسميات أن نكتشف سمة خاصة تميز علم النفس الصناعى عن فروع علم النفس النظرية والتطبيقية جميعا . وهى أنه الفرع الوحيد من تلك الفروع الذى يقف بكلتا قدميه فى بؤرة الصراع الطبقى وبوتقته .

ان علم النفس الصناعى – كما أشرنا – هو الوجه الذى يوليه علم النفس صوب الانتاج . وهو بذلك يتخذ من المصنع – جوهر المجتمع الرأسمالى الجديد – مستقرا له . فالمصنع هو مصدر البيانات الرئيسى ومجال التطبيق الاساسى لعلم النفس الصناعى . والمصنع فى المجتمع الرأسمالى – مهد العلوم المعاصرة جميعا ومنها علم النفس – هو مبتدى الصراع الطبقى ومنتهاه . فالشكل الرئيسى الذى يتخذه الصراع الطبقى فى المجتمع الرأسمالى يبدأ من استغلال الرأسمالية للعمال ، وينتهى بنجاح العمال فى القضاء على ذلك الاستغلال . وبذلك فان جدران المصنع الرأسمالى تضم قطبى الصراع الطبقى فى ذلك المجتمع حيث أنهما – الرأسماليين والعمال – انما ينشآن بنشأة المصنع وفى داخله ثم لا يلبث صراعهما أن يصبغ المجتمع جميعا . ومن هنا فان الصراع الطبقى فى المجتمع الرأسمالى يتخذ أوضح صوره فى الصناعة بحكم أنها تضم قطبى ذلك الصراع ، وأيضا بحكم أنها – كما سبق أن أشرنا – مبتدى ذلك الصراع ومنتهاه .

ترى هل يمكن لعلم النفس الصناعى – ولا نقول لعلماء النفس الصناعى –، والأمر كذلك، أن يقف فى أتون الصراع الطبقى دون أن يلقى بالا الى لهيب ذلك الصراع ؟ هل يمكن له أن يستمد بياناته من بوتقة الصراع الطبقى دون أن تلفحها نيرانه ؟ هل يمكن له أن يتقدم بمقترحاته التطبيقية فى خضم ذلك الصراع مغمضا عينيه عن الأطراف المتصارعة جميعا وعما تمثله تلك المقترحات بالنسبة لكل منها ؟ ولو ابتعد علم النفس الصناعى عن الصراع الطبقى ترى هل سيبتعد عنه ذلك الصراع ؟

كل ذلك – فيما نرى – ضرب من المستحيل . وعلى أى حال فاننا نستطيع القول – مفترضين توافر أكبر قدر من النوايا الطيبة لدى علماء النفس الصناعى فى المجتمع الرأسمالى – أن هؤلاء العلماء قد سعوا بعلمهم نحو ذلك المستحيل . ولنر كيف مضى بهم سعيهم .

نظرة الى نشأة علم النفس الصناعى

يقرر براون فى كتابه «علم النفس الاجتماعى فى الصناعة» انه « لم يتيسر لعلم النفس الصناعى أن يبدأ الا بعد ان أصبح علم النفس علما تجريبيا . وذلك حدث يرجع تاريخه الى عام ١٨٧٩ عندما افتتح فيلهلم فونت فى جامعة ليبزج أول معمل يكرس للدراسة العلمية للسلوك الانسانى » . وعبارة براون صحيحة فى مجملها الا انه لابد من وقفة امام كلمة « بعد » فهى قد توحى - بل انها قد أوحت للكثيرين بالفعل - بان علم النفس الصناعى قد بدأ بعد أن اكتملت ملامح علم النفس التجريبى كما أرساه فونت وبالتالى فانه « احدث الفروع التطبيقية لعلم النفس » . وذلك - فيما نرى - غير صحيح على الاطلاق .

لقد نشأ علم النفس الصناعى تاريخيا وموضوعيا فى احضان معمل فونت . وليس افضل فى حسم تلك القضية من الاحتكام الى التاريخ . لقد أورد بورنج فى كتابه الشهير «تاريخ علم النفس التجريبى» قائمة باسماء السيكلوجيين الذين تتلمذوا على يد فونت فى معمله مرتبة تاريخيا كما يلى : كريبلين ، مونستربرج ، ستورنج ، كيرشمان ؛ ليبمان ؛ كولبه ، ميومان ، مارب ، كيسوفيه ليبز ؛ كروجر ؛ ميركل ؛ لانج ؛ مارينوس ؛ تيتخنر . ومن المعروف تاريخيا ان بحوث كريبلين أول تلامذة فونت والتى ظهرت عام ١٨٨٣ قد انصبت على التعب والتدريب وآثارهما على الانتاج . كما ان هوجو مونستربرج - ثانى تلامذة فونت - قد اصدر عام ١٩١٣ كتابا بعنوان « علم النفس والكفاية الصناعية » والعنوان فى حد ذاته غنى عن التعليق . اما كارل مارب الالمانى فقد تركزت اشهر بحوثه التى اجراها على جنود الجيش الالمانى فى مجال الحوادث وتوزيعها .

علم النفس الصناعى لم ينشأ اذن بعد فونت بل نشأ معه ومن خلال معمله ، حتى ان الدكتور السيد محمد خيرى استاذ علم النفس الصناعى يقرر بوضوح فى تقريره المقدم الى المؤتمر الاول لعلم النفس الذى عقد من ١٠ - ١٢ مايو ١٩٧١ « ان بحوث علم النفس الصناعى نشأت دون أن ترتبط بفرع معين من فروع علم النفس بل كانت الميدان الاساسى للتجريب فى علم النفس بوجه عام » . ولعل كل ذلك يؤكد ما سبق ان ذهبنا اليه فى مقال نظرة مادية الى نشأة علم النفس المنشور فى العدد ٦٤ الصادر فى يونيو عام ١٩٧٠ من هذه المجلة من ان علم النفس قد ظهر فى المجتمع الراسمالى نظراً لما خلقته الصناعة - سمة ذلك المجتمع - من شعور طاغ لدى الانسان بالاغتراب ورغم أن معمل فونت لم يكن تصديا لدراسة تلك الظاهرة بقدر ما كان تهربا من تلك الدراسة ، فان علم النفس التجريبى الذى نشأ فى معمل فونت لم يجد ميدانا لتجريبه الا فى الصناعة . ودلالة ذلك غنية عن البيان . انها تعنى - فيما نرى - ان ذلك العلم الناشىء لم يستطع الابتعاد عن مصدر نشأته ، اى عن المصنع .

التايلورية

رغم أن كريبلين قد أجرى بحوثه فى مجال الصناعة الا أنه - اذا ما صح التعبير - قد اجراها لحساب معمل فونت اساسا وليس لحساب الصناعة فى حد ذاتها بمعنى ان تلك البحوث لم تكن تستهدف اساسا تقديم خدمات معينة للصناعة . وفى نفس العام الذى بدأت فيه بحوث كريبلين فى الظهور أى عام ١٨٨٣ حصل شاب يدعى فريدريك ونسلو تايلور على درجة علمية فى الهندسة الميكانيكية من معهد ستيفنز التكنولوجيا ، وكان يعمل آنذاك مشرفا فى شركة ميدفال للصلب . وبدأ تايلور منذ ذلك الوقت فى ممارسة وتطوير عدد من الاصلاحات فى مجال الادارة الصناعية اتخذت فى النهاية اسم «الادارة العلمية». وكان لمبادىء تايلور فى الادارة العلمية هذه الاثر الحاسم فى تحديد الموقع الذى اتخذه علم النفس الصناعى من قضايا الصراع الطبقى منذ ذلك الوقت وحتى الآن فى البلدان الراسمالية .

لم يكن تايلور يستهدف منذ نشأته ان يكون لاسمه ذلك الدوى فى مجال علم النفس الصناعى ، ولا أن تثير افكاره ما أثارته من حماس الراسماليين وترحيبهم ، ومن نقمة العمال وثورتهم . لقد كان تايلور فى شبابه مجرد طالب جامعى رياضي معروف بسرعته فى لعبة البيسبول التى كان عضواً فى فريقها بالجامعة . واذا كان بعض المؤرخين ممن بهم ميل للدعابة يقولون ان انف كليوباترا ، أو عجز تيمورلنك أو قصر قامة نابليون أو ما الى ذلك قد غير من مسار التاريخ ، فان المؤرخ علم النفس اذا ما ود شيئا من دعابة ان يقول ان ضعف النظر الذى بدأ تايلور يعانى منه وهو مازال طالبا فى الجامعة قد أثر فى مجرى تاريخ علم النفس . لقد ادى ذلك الضعف الى ان يتخلى تايلور تماما - بناء على نصيحة طبيبه - عن اكمال دراسته الجامعية وان يتجه بدلا من ذلك الى تعلم نوع من العمل اليدوى صونا لصحته . وبذلك اتجه تايلور الى مجال الصناعة ، والتحق بمعهد ستفنز للتكنولوجيا وحصل منه على درجته العلمية وبذلك تغير اتجاه حياته تماما .

ولسنا بمعرض الحديث التفصيلى عن اسس الادارة العلمية كما وصفها تايلور وكما ضمنها فى كتابه المنشور بذلك العنوان عام ١٩١١ فذلك أمر قد لا يهم الا المتخصصين . ومع ذلك فلابد لكى يألف القارىء ما نحن على وشك الحديث عنه من اشارة موجزة الى ان تايلور قد توصل الى قواعد ثلاث للادارة العلمية هى :

١ - اختيار العمال الأكفا .



٢ ـ تدريبهم تدريبا مكثفا .

٣ ـ زيادة أجورهم .

وقد قام تايلور بتطبيق تلك القواعد الشاملات في أحد أقسام شركة بتلهايم للصلب حيث اختار عاملا هولنديا يدعى شميدت ، توسم فيه الكفاءة عندما لاحظ أنه قوي ومحب للنقود . واخذ تايلور في تدريب ذلك العامل على الطريقة « المثلى » ـ أي الاسرع ـ في تحميل سبائك الحديد بعد أن وعده بزيادة أجره زيادة كبيرة اذا ما أطاع تعليماته تماما . وبتعميم تلك الطريقة تمكن تايلور من تخفيض عدد العمال المطلوبين لتحميل العربات بشركة الصلب من ٥٠٠ عامل الى ١٤٠ عاملا ، وزيادة الدخل القومي للعامل « المناسب » بمقدار ٦٠ ٪ ، وتوفير حوالي ٧٥ ألف دولار سنويا للشركة .

لقد واجهت التايلورية الكثير من أوجه النقد سواء من بعض علماء النفس الصناعي أمثال مايرز Myers, C. أو بعض علماء الاجتماع الصناعي أمثال ميللر Miller, D.C. وفورم Form, W.H. وكان طبيعيا أن تلقى التايلورية ـ فضلا عن ذلك ـ رفضا ومقاومة لا حد لهما من قبل العمال بحيث أصبح مجرد محاولة ادخال مثل ذلك النظام في مصنع معين مبررا كافيا لاضراب عمال ذلك المصنع . فلقد كان نجاح عمل تايلور يقاس الى حد ما بعدد العمال الذين يمكن الاستغناء عنهم عند تطبيق طريقته الجديدة . ولقد عبر أحد رجال الاتحادات العمالية آنذاك عن الارتباط بين طريقة تايلور واضرابات العمال بقوله « ان دراسات الوقت والحركة انما تعني ضياعا للوقت وتوقفا للحركة » .

ولم يؤد ذلك الرفض ولا تلك المقاومة الى تخلي الرأسماليين عن تمسكهم بمنهج تايلور ، كل ما حدث هو شعور جارف بالمرارة انتاب تايلور بعد تجربته تلك بسنوات . شعور دفعه الى أن يقول « لقد كنت صغيرا في السن ، ولكن صدقوني انني كنت أكبر بكثير عما أنا عليه الآن . فقد كنت مثقلا بالهموم ، أحتقر كل هذا العمل اللعين وأشعر بخساسته . انها لحياة فظيعة أن يعيش أي شخص وهو ليس بقادر على النظر في وجه أي عامل دون أن يرى عليه علامات الغضب والعداء ، ولديه شعور بأن كل شخص ممن حوله انما هو عدوه اللدود » . وعلى أي حال فليس غريبا من تايلور عضو جماعة الكويكر أن يحس بمثل تلك الاحاسيس ، وان كان ذلك لا يؤثر في كثير أو في قليل في تقييم ما خلفته التايلورية من آثار .

كان ذلك هو اللقاء المباشر الاول بين العمال وعلم النفس الصناعي ، ومنذ أن ظهرت التايلورية ولاقت مالاقته من مقت العمال ومقاومتهم لها ، واطلاقهم صفة « علماء الادارة » و « صنائع الرأسماليين » على اتباع

لتايلور وهم اول من راوهم من رجال علم النفس الصناعى حتى ظلت تلك الصفات لصيقة بهؤلاء جميعا حتى بعد أن ذهب أتباع تايلور أو خفت نفوذهم ، وحل محلهم أتباع التون مايو ، ثم حتى بعد أن ذهب هؤلاء جميعا وتعددت وتوالت الاتجاهات فى علم النفس الصناعى . ولم يكن بد لعلماء النفس الصناعى من التصدى لتلك « الوصمة » التى لحقت بعلمهم قبل ان تلحق بهم .

علم النفس الصناعى بين العمال والراسماليين

لقد دخل علم النفس مجال الصناعة مع نشأة الراسمالية ولخدمة الراسماليين . وليس فى ذلك اية مدعاة للاستغراب . كما انه لا يمكن ان يكون مبررا ـ كما سبق ان اشرنا ـ لاستهجان علم النفس الصناعى ولا لتجيد الراسمالية ايضا . فذلك شان العلوم الحديثة جميعا ، نشأت فى تلك الحقبة لخدمة الطبقة الراسمالية السائدة آنذاك . ولكن علماء النفس الصناعى ـ ولعديد من الاسباب التى اشرنا اليها فيما سبق ـ لم يكونوا ليسلموا بذلك ببساطة بل على العكس فقد انهالت الحجج والتحليلات والمبررات من جانبهم دفاعا عن علمهم وعن انفسهم ضد « وصمة » خدمة الراسمالية . واهم تلك الحجج ـ فيما نرى ـ ثلاث :

أولا :

من أهم الحجج التى يسوقها من يتصدون لتبرئة علم النفس الصناعى من وصمة الراسمالية القول بان ذلك العلم قد لقى معارضة من جانب العمال ومن جانب الراسماليين ايضا . واذا لم يكن ذلك يعنى أنه فى خدمتهما معا ، فانه لا يمكن ان يعنى انه فى خدمة احدهما دون الآخر . ولم يقتصر ترديد تلك الحجة على رجال علم النفس الصناعى فحسب ، بل ان كارل فلوجل فى كتابه «مائة عام من علم النفس» يقرر وهو بمعرض الحديث عن علم النفس الصناعى انه « بالرغم من الكثير من المعارضة المحتومة من النزعة المحافظة لكل من العمال واصحاب الاعمال ، فان ذلك الفرع الجديد من علم النفس قد احرز تقدما ملحوظا » .

ومظاهر معارضة العمال واضحة جلية . ترى ماهى مظاهر معارضة الراسماليين ـ أو كما يفضل رجال علم النفس الصناعى تسميتهم ـ اصحاب الاعمال او المديرين ؟ لعل المقصود بتلك المعارضة من جانب الراسماليين هو « تباطؤهم » فى تبنى التايلورية . لقد مضى اثنا عشر عاما من ١٨٩٨ حين بدا تايلور تجربته فى شركة بتلهايم الى عام ١٩١٠ وبالتحديد فى ديسمبر منذ ذلك العام حين اذاعت لجنة التجارة الداخلية بالولايات المتحدة الامريكية تقريرا مؤداه ان السكك الحديدية يمكن ان توفر مليون دولار يوميا بتطبيق الطريقة الجديدة . ولو سلمنا بان مثل تلك الفترة يمكن ان تعد تباطؤا من جانب الراسمالية فى تبنى افكار تايلور ، بل وحتى لو سلمنا بان الراسمالية كانت طوال اثنى عشر عاما «ترفض» تلك الافكار فاننا ينبغى أن نفرق تفرقة حاسمة بين « رفض » نابع من تردد الراسماليين فى المغامرة براسمالهم فى مشروع جديد غير مضمون سواء كان « ادارة علمية » او آلة جديدة ، ورفض العمال لمشروع يتعارض مع مصالحهم ويهدد بالاستغناء عن ٧٢ ٪ منهم . الرفض الاول سرعان ما يتلاشى الى لابد بمجرد التاكد من فائدة المشروع ، والرفض الثانى يستمر ابدا . وعلى اى حال فالعبرة بالموقف النهائى .

ترى هل ثمة مظاهر اخرى لتلك المعارضة ؟ فلنوفر على انفسنا جهدا قد نبذله فى غير طائل فى البحث عبثا عن مزيد من مظاهر معارضة الراسماليين للتايلورية . ولنتساءل مباشرة : من الذى قام بتمويل بحوث علم النفس الصناعى ؟ بل ومن الذى سمح لعلماء النفس الصناعى بدخول المصانع أصلا ؟ ومن الذى يدفع اجر الاخصائى النفسى الذى يعمل فى المصنع فى المجتمع الراسمالى ؟ هل هم العمال ؟ لا يمكن لاحد ادعاء ذلك . انهم الراسماليون اذن . وهم يدفعونه مختارين دون ضغوط من جانب العمال أو غيرهم كما هو الحال بالنسبة للخدمات الطبية او ما الى ذلك مما حصل عليه العمال فى المجتمع الراسمالى نتيجة لقتال شرس مع الراسماليين. ترى لماذا يقدم الراسماليون على ذلك ؟ السذاجة حلت بهم آنذاك ؟ ام لاشفاق بالعمال لم يستطيعوا له دفعا ؟ ترى هل يمكن للراسمالية أن تمول وتدعم خصما لها ؟ أو على احسن الاحوال حكما بينها وبين خصومها ؟ الا يحق لنا أن نسلم بان لدى الراسماليين من الذكاء والوعى فيما يتعلق بمصلحتهم المالية المباشرة على الاقل ما يمكنهم من تحديد ما ينفعهم وما لا ينفعهم ؟

ثانيا :

يبدأ بعض علماء النفس الصناعى نقاشهم للقضية المطروحة بتاكيد ان الهدف الذى يلتزم به علم النفس الصناعى هو السعى من أجل زيادة الانتاج . وهو هدف ـ فيما يرون ـ تشترك فى السعى اليه والاستفادة منه الامم جميعا ، والطبقات جميعا أيا كانت معالمها . وبالتالى فليس ثمة مبرر للقول بان علم النفس الصناعى يخدم الراسماليين دون سواهم . وقد تبدو هذه الحجة للوهلة الاولى متماسكة تماما . ولكن ذلك التماسك لا يلبث أن يهتز اذا ما تساءلنا : هل تسعى الراسمالية دائما ـ وهى

التى يحكمها قانون العرض والطلب — الى زيادة الانتاج عامة ؟ الا تؤدى زيادة انتاج سلعة معينة عن حد معين الى انخفاض سعرها أو الى العجز عن توزيعها توزيعا مربحا للمنتج ؟ ألا يسعى الرأسمالى فى ظروف معينة الى الحد من انتاجه لكى تحتفظ منتجاته بأسعارها المربحة ؟ ان الولايات المتحدة الامريكية مثلا تقوم بالقاء كميات هائلة من انتاجها فى المحيط لكى لا تنخفض أسعارها . الا يمكن والحال كذلك أن تؤدى زيادة انتاجية مصنع معين الى دفع صاحبه الى الاستغناء عن عدد من عماله لكى تنخفض انتاجيته وترتفع بالتالى أسعار المنتجات ؟ أليس ذلك هو ما يحدث بالفعل فى البلدان الرأسمالية ؟

ان مجرد طرح مثل تلك الاسئلة ، ومحاولة التماس اجابة مبسطة لها ، دون خوض فيما لا طاقة لنا به من تحليلات اقتصادية متعمقة كفيل بأن يؤكد لنا حقيقة أن زيادة الانتاج كهدف دائم وشامل لا يمكن أن يتوفر فى المجتمع الرأسمالى مهد علم النفس الصناعى . كما أن زيادة الانتاج عن حد معين قد تعنى دماراً للعامل . ان جوهر المغالطة فى تلك الحجة انما يكمن فى أنها تقوم على افتراض خاطىء مؤداه ان هدف الرأسمال هو زيادة الانتاج والحقيقة ان هدفه هو زيادة الربح وشتان بين الهدفين .

ثالثا :

أما الحجة الثالثة ، ولعلها أكثر الحجج جميعا خطرا وسذاجة فى الوقت نفسه ، فهى القول بأنه ليس ثمة تعارض حقيقى بين مصالح العمال ومصالح الرأسماليين . يقول جيزيللى وبراون وهما من كبار علماء النفس الصناعى الامريكيين « ان الصناعة لا توجد من أجل مصلحة العامل فحسب ولا صاحب العمل فحسب بل من اجل مصلحتهما معا » . كذلك فان هنرى مود وهو من أشهر علماء النفس الصناعى فى كندا يؤكد « ان الصناعة بالصورة التى هى عليها اليوم قد أزالت الحواجز بين العامل وصاحب العمل من خلال اللقاءات المشتركة التى تضع أهداف كل من العامل وصاحب العمل فى بوتقة واحدة » بل انه حين يحدد العوامل المسئولة عن خلق ما يسميه بالعامل المشكل يحصرها فى عوامل أو مصادر ثلاثة هى : المشرف ، والعامل نفسه ، والبيئة المحيطة به مستبعدا تماما حتى أن يكون « صاحب العمل » مجرد مصدر ضمن مصادر خلق ذلك العامل المشكل .

ووفقا لتلك الحجة فان كل ما يمكن ان يشوب العلاقة بين العامل والرأسمالى لا يعدو أن يكون نوعا من سوء الفهم المتبادل والمؤقت الذى لا يلبث أن يتلاشى خاصة اذا ما تدخل علم النفس . فاذا ما لم يتحقق ذلك التلاشى فلابد أن ثمة « مرض » قد لحق بنفر من العمال « اذ ليس كالشخصيات المعتلة شىء فى اثارة الصراع والابقاء عليه » ولعل تلك العبارة الواردة فى أحد كتب علم النفس الصناعى المتخصصة تؤكد ما يذهب اليه برنال حين يقول « ان تطبيق مصطلح علم النفس بما يحمله من نغمات سيكياترية وتحليلية كان يعنى ان غالبية العمال من الكسالى والمهملين والمتغيبين — والاسوأ من ذلك كله — المحرضين والمضربين ، أو باختصار أى عامل يثور ضد الاستغلال انما هم جميعا فى الحقيقة مرضى يحتاجون الى تشخيص وعلاج بهدف مواءمتهم مع ظروف عملهم : ينبغى النظر الى حياتهم المنزلية ، وتصحيح أفكارهم الخاطئة عن الملاك ، وتعديل اتجاهاتهم غير المتعاونة » أى انه « ينبغى عمل كل شىء لهم فيما عدا الشىء الوحيد الذى يغيرهم حقا وهو انهاء الاستغلال » .

ميثاق توماس ريان وباتريشياسميث

توماس آرثر ريان هو استاذ ورئيس قسم علم النفس فى جامعة كورنيل بالولايات المتحدة الامريكية . والسيدة باتريشيا سميث استاذ مساعد فى نفس القسم . وهما أصحاب أحد المراجع الشهيرة فى علم النفس الصناعى وهو كتاب « أسس علم النفس الصناعى » .

وفى الصفحات الاولى من ذلك المرجع وتحت عنوان « المكانة غير المتحيزة لعلم النفس الصناعى » يورد المؤلفان نصا بالغ الدلالة يستهلانه بقولهما « ان تمويل الكثير من بحوث علم النفس الصناعى تقوم به الادارة لأنها تعتقد أن ذلك يمكنها من تحسين أدائها لوظيفتها . ولهذا السبب فان بعض الاشخاص (حتى السيكلوجيون المتخصصون فى فروع مؤداه ان علماء النفس الصناعيون يتخذون مواقفا متحيزة بالنسبة لقضايا صراعاته . وهم يعتقدون ان الادارة توظف السيكلوجيين بغرض استباق منازعات العمال بنشاط تالية التى قد يؤدى بها انشاء بناء جديد او تقديم وجبات غذاء أرخص الى الحيلولة دون مطالبة العمال بزيادة أجورهم . ولكن حتى اذا كان مثل ذلك الدافع متوافرا بالفعل لدى الادارة — وهو ما نشك فيه — فانه لا علاقة لذلك بعمل الاخصائى النفسى فى المصنع » .

ولكى يكفل المؤلفان للاخصائى النفسى قيامه بعمله فى المصنع على الوجه الذى يرضيانه له ، والذى يضمن له — فى رأيهما — النزاهة والتجرد ؛ فانهما يتطوعان لصياغة نوع من الميثاق ينبغى على الاخصائى النفسى أن يعتمد عليه ويلتزم به خلال عمله فى المصنع . ويضم ذلك الميثاق النقاط الثلاث التالية : —

(١) ان من يدفع تكاليف البحث ـ بصرف النظر عن هويته ـ انما يدفع ما يدفعه من اجل الحصول على حقائق وتوصيات مستقاه من تلك الحقائق. وشرط التعاقد هو أن تقيم النتائج كحقائق وليس تبعا لاتفاقها مع الأفكار المسبقة للبعض او لتدعيمها لموقف البعض فى النزاع .

(٢) ان نوع المعلومات التى يحصل عليها الأخصائى النفسى يفيد كلا من العمال والادارة . فعملية الاختيار المهنى مثلا التى تقوم على اختيار الاكفأ من بين المتقدمين لشغل وظيفة معينة تكفل للادارة انتاجا أفضل كما انها تجنب العامل مخاطر الالتحاق بعمل لا تؤهله له قدراته .

٣ ـ ان المنازعات الصناعية هى فى جوهرها مشكلات تتعلق بالدوافع . العمال أو اتحادات العمال تريد شيئا لا تريد الادارة تقديمه على الاقل بالصورة التى يطلب بها . وبصرف النظر عما اذا كان يجب أن يحصل العمال على ما يطلبونه أو أن الادارة محقة فى رفضها ، فان ذلك لا يدخل فى نطاق تخصص الاخصائى النفسى .. ان ما يستطيع الاخصائى النفسى تقديمه فى هذه المشكلة هو صورة أكثر وضوحا وبعدا عن التحيز لطبيعة المشكلات الدافعية المتعلقة بالموضوع .

ويختتم ريان وسميث ميثاقهما بقولهما « لعل المفروض فى الوضع المثالى أن تقوم الحكومة أو مؤسسات مستقلة بتمويل البحوث السيكلوجية الصناعية والاشراف عليها خاصة فى مجال الدوافع .. غير أن رغبة الادارة فى تمويل مثل تلك البحوث انما يعنى ببساطة انها قد أصبحت واعية بان كافة الاطراف تستفيد من معرفة الحقائق ومن الاجراءات المرتكزة على الحقائق .. وتلك علامة طيبة من جانب الادارة الحديثة أكثر منها علامة سيئة من جانب علم النفس الصناعى » .

واذا كان ذلك الميثاق يتحاشى بذكاء ترديد حجة معارضة العمال والراسماليين لعلم النفس الصناعى ، فانه يبرز بوضوح حجة جديدة مؤداها ضرورة التزام الاخصائى النفسي الصناعى بعدم التحيز للراسماليين الذين يدفعون له مرتبه وتكاليف بحوثه . وتحضرنا فى هذا المقام عبارة غنية عن اى تعليق قالها براون خلال تصديه لمناقشة اتهام جورج التون مايو صاحب بحوث هاوثورن الشهيرة بانه اظهر تحيزا لصالح الادارة . قال براون « ان الرد الواضح على ذلك هو انه ما من سيكلوجى صناعى اظهر شيئا آخر خلاف ذلك .. ففى ظل الظروف التى تجرى فيها جميع البحوث الصناعية يكون مثل ذلك التحيز حتميا » .

اما القول بان عملية كالاختيار المهنى مثلا انما تخدم العمال والراسمالية معا ، فهو قول ظاهره الرحمة وباطنه العذاب كما يقولون . ان عملية الاختيار المهنى بالاسلوب الذى تتم به فى المجتمع الراسمالى تعنى ان يتقدم الآلاف لشغل عدد محدود من الوظائف فيتم اختيار « اكفاهم » ويلقى ببقيتهم فى الطريق نهبا لجوع الفقر وتعاسة البطالة وتوتر البحث عن « فرصة » جديدة . أيمكن لساذج مهما بلغت سذاجته ان يتصور أن معاناة العامل لكل ذلك الشقاء انما تعنى حمايته من ضيق قد ينتابه ، واصابة قد يتعرض لها لو التحق بعمل هناك من هو أكفأ منه للقيام به .

خاتمة

ترى ما الذى يجدر بنا ان نفعله بذلك الركام الهائل من النتائج والادوات التى اسفرت عنها بحوث علم النفس الصناعى ؟ انعتبرها جزءا من اجهزة الراسمالية فى استغلال العمال ومن ثم نلقى بها فى اليم فرحين ؟ أم ترى نحتفظ بها كما هى معتبرين الا علاقة للعلم ونتائجه بالمجتمع وطبقاته ؟

لعل قارئنا المحافظ الذى بدأ فى مستهل المقال متوجسا من العنوان الذى اخترناه له قد توقع ان ينتهى بنا الامر الى ان نولى ظهورنا لذلك العلم وننفض ايدينا من نتائجه وأدواته . ولعله رأى فى ذلك الموقف المتوقع ما يبرر له توجسه . وليس من شك فى أن قارئنا قد تسرع وأخطأ التقدير فى توجسه الاول وفى توقعه الاخير ايضا .

ان الكثير من النتائج التى توصل اليها علم النفس الصناعى تعد جزءا ثمينا ولا شك من تراث المعرفة الانسانية . واذا ما سلمنا بأن الاشتراكية هى الوريث الشرعى لكافة ايجابيات الراسمالية فان علم النفس الصناعى ـ شأنه شأن بقية العلوم ـ يعد ولا شك جزءا هاما من تلك الايجابيات . بل ان الاستفادة الحقيقية والتطوير الخلاق لعلم النفس الصناعى لا يمكن أن تتحقق ـ فيما نرى ـ الا فى ظل المجتمع الاشتراكى . ففى المجتمع الاشتراكى حيث يختفى الاستغلال الراسمالى يمكن حقا للاخصائى النفسى أن يمارس عمله فى المصنع الذى يملكه الشعب بتجرد ونزاهة كاملتين . وفى المجتمع الاشتراكى حيث تختفى البطالة ، وتتساوى « فرص » العمل مع عدد المستعدين للعمل ، وحيث تلتزم دولة الشعب بتشغيل ابناء الشعب ، فى ذلك المجتمع وحده يصبح للتوجيه المهنى ، او لمبدأ « الرجل المناسب فى المكان المناسب » معنى ثوريا انسانيا حقيقيا .

وعلى أى حال فان العلاقة بين علم النفس الصناعى وقضية الاشتراكية وكذلك الموقع الذى يحتله علم النفس الصناعى فى الدول النامية والاشتراكية تعد جميعا جديرة بتناول مستقل يوفيها حقها .

اللغة ونظرية السياق

د. علي عزت

تعد مشاكل اللغة من المشاكل الرئيسية الهامة فى الدراسات الانسانية ان لم تعد أهمها على الاطلاق . والتعريف الشائع للغة هو انها مرآة تعكس الفكر أو وسيلة للتعبير عن الافكار وتوصيلها أو تبادلها ، اذ يعرف هنرى سويت اللغة فى كتاب (مدخل تاريخ اللغة) بانها « التعبير عن الفكر عن طريق الاصوات اللغوية » كما يعرفها العالم الامريكى سابير فى كتابه (اللغة Language) بانها « وسيلة لتوصيل الافكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام رموز يستخدمها الفرد باختياره » ، واحدث من ذلك كله تعريف العلامة جسبرش فى كتاب (فلسفة النحو) : « تكمن روح اللغة فى نوع من النشاط الانسانى ، نشاط من جانب فرد يجد فى افهام نفسه لشخص آخر ، ونشاط من جانب هذا الشخص الآخر بغرض فهم ما كان يجرى فى ذهن الشخص الاول . »

ولكن العالم الأنثروبولوجى مالينوفسكى(١) يرى أن هذا التعريف الشائع لا يعكس الواقع اللغوى ، اذ أيقن أثناء اشتغاله بأبحاث خاصة بسكان جزر التروبرياند فى البحار الجنوبية أن اللغة ليست مجرد أداة لتوصيل الافكار ، بل هى فى المكان الأول جزء من نشاط اجتماعى متسق ، وفى اللحظة التى تفصل فيها الكلمة عن سياق هذا النشاط الذى يغلفها أو عن سياق الموقف الذى تستخدم فيه تصبح كلمة جوفاء غير ذات مغزى ، لأن الألفاظ لا يمكن أن توجد فى فراغ.

وهو يدلك على ذلك بأن اللغة حين نشأت بين الشعوب البدائية لم تستخدم قط كمجرد مرآة للفكر المنعكس ، بل كانت فى استخداماتها البدائية عبارة عن رابطة أو حلقة اتصال فى النشاط الانسانى ، أى بمثابة وسيلة للعمل وليست كأداة للفكر والتمعن . ثم يسوق نتائج دراسته فى جزر التروبرياند مصداقا لذلك ، اذ وجد أنه من الصعب العثور على مرادفات لفظية حرفية لعبارات وتعبيرات كثيرة يستخدمها هؤلاء السكان ، وبخاصة فيما يتعلق بعاداتهم ودياناتهم ومعتقداتهم ، ووجد نفسه فى غمار ايجاد حل للمشاكل اللغوية التى صادفها يخرج بنظرية

---

(١) برونسلا مالينوفسكى (١٨٨٤ - ١٩٤٢) الذى قضى حياته فى انجلترا وبرز فى مجال علم الانثروبولوجيا او الاجناس البشرية ، ومن اهم مؤلفاته كتاب «الحدائق المرجانية وسحرها» الذى نشر فى لندن عام ١٩٣٥ .

تتعلق بالمعنى واللغة أطلق عليها نظرية سياق الموقف Context of situation (١) وأوردها في مقاله «مشكلة المعنى في اللغات البدائية» (١٩٢٣) الذي نشره كملحق لكتاب « أوجون وريتشاردز » المعروف «معنى المعنى The Meaning of Meaning» والذى يؤيد فيها نظرية أوجدن وريتشاردز الخاصة بالاتصال Communication ويركز فيها على اللغة كوسيلة للعمل لا كمقابل أو معادل للفكر .

يرى مالينوفسكى أنه ينبغى علينا أن نربط ما بين دراستنا للغة ودراستنا لأنواع النشاط الاجتماعى والانسانى الاخرى ، وأن نفسر دلالة كل لفظ أو عبارة داخل اطار السياق الحقيقى الذى تنتسب اليه ؛ واللغة بهذا المفهوم تعد نمطا من أنماط السلوك البشرى لا يؤدى مجرد وظيفة ثانوية ، بل يؤدى دورا وظيفيا خاصا به ، دورا فريدا لا يمكن أن يحل محله شىء آخر . والكلمات المنفردة هى فى الواقع تصورات لغوية لا وجود لها فى الحقيقة اذ أنها نتاج تحليل لغوى متطور ، أما الحقيقة اللغوية فهى فى العبارة المنطوقة فى سياق موقف معين . ولذا يعتقد مالينوفسكى أنه من العسير ترجمة الفاظ لغة ما الى لغة أخرى ، وكلما اتسعت الشقة بين ثقافتين متباينتين زادت الصعوبة فى العثور على مرادفات عبر هاتين الثقافتين . واذا أردنا تعريف الترجمة فى شىء من الدقة فانها اعادة خلق اللغة الاصلية الى لغة أخرى مختلفة تمام الاختلاف . ومن ناحية أخرى ليست الترجمة استبدال كلمة بكلمة ، بل هى بلا ريب ترجمة سياقات برمتها ، ويدلل على هذا بامثلة بسيطة منها كلمة Sport و Gentleman و Fair play فى اللغة الانجليزية ، وهى كلمات يصعب ترجمتها الى لغة أجنبية ، وتصبح محاولة ترجمتها عبارة عن اعادة تصوير لها ؛ ذلك أن كل ثقافة من الثقافات المختلفة تتميز بنواح معينة لاتتوفر فى ثقافة المجتمعات الاخرى ، فالرياضة فى انجلترا ، والموسيقى والرسم فى ايطاليا ، والحب فى فرنسا ، والاتجاهات الميتافيزيقية فى المانيا ، كلها سمات مميزة لهذه المجتمعات . وحتى الالفاظ التى تعبر عن القيم الاخلاقية أو الشخصية تتغير دلالاتها من مجتمع الى آخر ، حتى لو تشابهت هذه الالفاظ من حيث الصيغة . وبالاختصار فان كل لغة تتضمن الفاظا وعبارات لا يمكن ترجمتها لانها تتلاءم وترتبط بثقافتها ، وبثقافتها فحسب ، أى ترتبط بخلفيتها المادية المحسوسة من أدوات وأجهزة ووسائل ، وبنظمها الاجتماعية وبأخلاق أناسها وعاداتهم وقيمهم الخاصة بهم .

هذا الافتقار الى الترادف عبر اللغات هو أوضح ما يكون فى العبارات الاصطلاحية idioms ، فالعبارات الشائعة فى اللغة العامية المصرية مثل « لا لى فى الطور ولا فى الطحين » ، «دايرة على حل شعرها» ، «بيض وشنا» ، «ورينى عرض اكتافك» ، «لا احم ولا دستور» ، «مية تحت تبن» ، «زيتنا فى دقيقنا» .. الخ لا يمكن فهمها أو ترجمتها الى لغة أخرى الا اذا أشرنا الى الحقائق الثقافية التى تكمن خلف هذه العبارات ، أى دون أن نضع هذه العبارات ، فى اطار سياقها الثقافى سواء كان هذا الاطار بمعناه الواسع أى مجتمع معين بنظمه وأفكاره وتقاليده ومعتقداته وأخلاقياته أو بمعناه الضيق أى موقف معين بمكوناته المميزة من ظروف وأشخاص وأحداث وأدوات ...الخ. والثقافة هنا ، كما ترى ، تستخدم فى أشمل معانيها ، فهى تتسع لتشمل ، الى جانب الالفاظ والعبارات المنطوقة ، تعبيرات الوجه والايماءات والاشارات وأنواع النشاط الجثمانى ، والاشخاص الذين يسهمون فى هذه النشاطات أثناء تبادل العبارات ، والأجهزة والوسائل المادية ، واهتمامات الناس وقيمهم الأخلاقية والجمالية ، والتراث ، وغيرها مما ترتبط بهذه الألفاظ والعبارات ارتباطا وثيقا .

هذه العبارات الاصطلاحية تؤدى وظائف اجتماعية معينة ، ومثلها العبارات الثابتة أو « الكليشهات » أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم « عبارات الروتين اليومى » التى تصاحب مواقف اجتماعية محددة مثل تبادل التحية ، والمجاملة ، وتقديم الهدايا ، والولائم والحفلات ، والتهنئة فى الافراح وأعياد الميلاد ، والعزاء فى حالات الوفاة والخسارة والمرض والحوادث ، والتملق ، والنداء بالالقاب أو أسماء التدليل .. الخ . هذه العبارات هى بمثابة «مراسم» لفظية يقرها المجتمع ويعلق عليها أهمية كبيرة فى الرباط الاجتماعى بين الأفراد ، كما يوقع نوعا من العقاب الادبى على كل من يخالفها أو يخرج عنها . وتتميز هذه العبارات عن غيرها بما يلى :

أولا : امكان توقعها أو التنبؤ بها بسهولة لارتباطها بموقف معين ، كما أن الاجابة التى تستثيرها هذه العبارات هى اجابات محدودة

(١) أثرت هذا التعبير على عبارة (سياق الحال) الشائعة والتى تستخدم دون تعريف علمى محدد .

متعارف عليها بين أفراد المجتمع الواحد ، وبالتالى يمكن التنبؤ بهـــا ، فعبارة «ازاى الحال ؟» أو «ازاى الصحة ؟» التى تتبادل فى مواقف التحية يمكن توقع الاجابة عليها بواحدة من العبارات : «الله يسلمك» ، «كويس الحمـــد لله» ، « الله يحفظك » ٠٠الخ٠ فالعبارة وأجابتها هنا يعتبران من قبيل المصاحبات اللغوية collocations ٠

ثانيا : نتيجتها أو أثـرها الملزم ، بمعنى أن التفوه بعبارة من هذه العبارات يضع المخاطب أمام التزام أخلاقى بالرد باجابة لفظية معينة أو بواحدة من اجابات بديلة ، فاذا كنت مدعوا لزيارة عند بعض الأصدقاء أو المعارف ولم تطل جلستك ثم أردت الاستئذان فى الانصراف ، فان المتوقع طبقا لأنماط التقاليد الاجتماعية السائدة فى مجتمعنا أن يلح عليك المضيف ، ذكرا كان أم أنثى ، فى أن تجلس لفترة أخرى بعبارة مثل «لسه بدرى» أو « مش لسه بدرى ؟ » والمتوقع هنـــا أن يرد الضيف بعبارة مثل «بدرى من عمرك» أو «معلهش أنا قعدت كفـاية» أو «حابقى آجى مرة ثانية» ٠ وقد يتبع هذا جلوسك لفترة أخرى أو انصرافك، أما اذا لم يحاول المضيف أن يدعوك لاطالة الجلوس فقد تعتبرها نوعا من «عدم اللباقة» أو نوعا من «الضيق» من رؤيتك قد تكون نتيجة عدم ترددك عليه مرة أخرى ؛ على حين أن مثل هذا السلوك قـــد لا يفسر على هذا الوجه فى مجتمعات أخرى كالمجتمع الانجليزى مثـــلا ٠ وكذلك الحال مع عبارات كثيرة نســـتخدمها جميعا وتكون جزءا لا ينفصل من مراسم الزيارات والولائم والأفراح والمآتم ٠٠الخ٠ فى كل بيت من البيـوت المصرية مثـــل :

١ ــ الضيف (عند تقديم الشراب أو الطعام): وليه التعب ده ؟

المضيف : تعبك راحة ، كله من خيرك ، كله فضلة خيرك ، دى حاجة مش قد المقام ، دى حاجة بسيطة ٠٠الخ ٠

٢ ــ أحد المدعوين فى حفل قران أو زفاف : مبروك ، مبروك جواز فلان (أو فلانة)

الداعى (أحـــد أفـــراد أهل العريس أو العروسة) : عقبـــال عندك (أو عندكو) ، عقبال ماتفرح بابنك (أو بنتك) ، عقبال حجك (لسيد أو سيدة كبيرة فى السن) ٠٠ الخ ٠

ثالثا : توضيح الدور الاجتـــماعى الذى تقوم به هذه العبـارات بين الاطراف المشتركة ، ففى المجاملة مثلا نجد أن عبارات مثل «هى العين تعلى ع الحاجب ؟» أو «هو احنا قد المقام ؟» أو « هو احنا فى ديك الساعه ؟» ترتبط بموقف قد يكون فيه أحد الطرفين فى مركز اجتـــماعى مميز عن الطرف الآخر ، وهو يطلب منه شيئا أو يتقدم اليه بعرض ما ، وليكن مثلا موظفا حكوميا كبيرا يطلب من احد الـــكتبة أن يزوج ابنته لابنه ، فلسوف يعتبر الكاتب ، أن مثل هـــذا العرض «شرفا» له ، ومن ثـم يعبر عن موافقته فى نفس الوقت الذى يعترف فيه بمركزه الادنى بقوله مثلا «هو احنا قد المقـــام ؟» أو « هو احنا فى ديك الساعة ؟ »

رابعا : التعبير فى وضـــوح عن التقـــاليد والعـــادات والقيم الاخـــلاقية والمعتقدات وعقلية الأفراد ومواقفهم من الحياة بوجه عام ٠ فالأمثلة التى أوردناها فى الفقرة السابقة تعبر عن مخلفات أو رواسب مجتمع طبقى وعن الأهمية التى لازال مجتمعنا يعلقها على المركز الاجتـــماعى ٠ ونظرة واحدة على العبارات التى نستخدمها فى معظم هذه المواقف الاجتـــماعية تكشف ، الى جانب أشياء أخرى ، عن قدســـية الروابط العائلية ، طبيعة التواضع والمجاملة والكرم والتودد ، مجتمع كان اقتصاده قائما أساسا على الزراعة وكانت تسوده فـــروق طبقية حادة ، ومعتقـــدات خاصة بالايمان بالقدرية والحظ والتفاؤل والتشاؤم ٠

وتصـــبح الوظيفة الاجتماعية للغـــة أكثر وضوحا فى ذلك الاستخدام الذى لا يهـــدف من ورائه الى توصيل «معنى» أو «مغزى» أو «دلالة» لغوية معينة ، بل هى وظيفة اجتماعية بحتة حيث تتبادل اللغة بين أناس معينين فى مواقف معينة من الفلاحين حول نار مشتعلة أمام بيت من بيوت القرية أو فى حقـــل من حقولها ، أو حين يتجمع بعض العمال أو البوابين فى المدينة عقب انتهائهم من أعمـــالهم اليومية أو حين يســـتريحون بعض الوقت من عناء العمل يتجاذبون أطراف الحديث، أو حين « تدردش » بعض النسوة وهن يقمن بعمل يدوى كشـــغل الابرة أو تنظيف الخضروات أو غسل الملابس ، وهو عمل يدوى لا صلة له بما يتفوهن به ٠ واننـــا هنا نواجه نمطا آخر من أنمـــاط الوظائف اللغوية تســـتخدم فيه اللغة استخداما لا علاقة له بما يحدث فى تلك اللحظة، أى أن معنى اللفظ أو العبـــارة لا يمكن ربطـه بسلوك المتحدث أو المســـتمع أو بالغرض الذى يعمل من أجله ، والا فما هو الغرض من عبارات

مثل «ازاى الصحة ؟» ، «الله ! انت هنا» ، «جاى منين ؟» ، «رايح فين ؟» ، «على فين ؟» «الجو عال النهاردة» ؛ مثل هذه العبارات يتبادلها الناس لا بغرض الاخبار أو التقرير أو الاستفهام او التعبير عن أى فكرة من الافكار ، بل هو نوع من الحديث تخلق فيه أواصر الاتصال والمشاركة عن طريق مجرد تبادل الالفاظ التى لا تثير بالضرورة تفكيرا فى عقل المستمع • مثل هذا النوع من الاستخدام اللغوى يطلق عليه ما لينوفسكى اسم Phatic communion • واللغة هنا ، مرة أخرى ، لا تستخدم كوسيلة لنقل الفكر ، بل لمجرد خلق هذا الجو الاجتماعى والمشاركة الشخصية بين هؤلاء الناس ، والموقف هنا يخلقه تبادل العبارات والمشاعر التى تشكل نوعا من التجمع البهيج المستحب عن طريق الأخذ والعطاء فى العبارات التى تكون قوام أى «دردشة» • ويمكن القول بان الموقف هنا يتكون فى الواقع مما يحدث لغويا فقط ، أى أنه موقف مشبع من الناحية اللغوية •

وعلى العكس من ذلك ، تجد اللغة ذروة أثرها العمل •

١ ـ اما بطريقة غير مباشرة فى الوظائف الروحية والدينية والخاصة بالمعتقدات السائدة فى مجتمع ما ، مثل العبارات التى تصاحب العمليات السحرية وطرد الشياطين وطلب اللعنات واحلال البركات فى المجتمعات البدائية أو المتخلفة ، وكذا فى العبارات المقدسة التى تصاحب المناسبات الدينية والصلوات والادعية ، وحتى فى العبارات الخاصة بالمعتقدات الروحية مثل التفاؤل والتشاؤم فى مجتمعنا ؛ ذلك أن هذه العبارات تحرك قوى روحية أو تصبح شبه قانونية حين ترتبط بمقدسات اجتماعية مثل الزواج والطلاق والبنوة ••الخ•

٢ ـ واما بطريقة غير مباشرة فى المعارك واصدار الاوامر والتعليمات وصيحات الاستغاثة، فمجرد لفظ أو عبارة أو نداء فى مثل هذه المواقف كفيل بتغيير مجرى الأحداث أو الأفعال •

ومجمل القول ، يرى مالينوفسكى ان فصل الناحية اللغوية لمثل تلك العبارات عن السياق الاجتماعى والثقافى هو تيبيس لكل من علم اللغويات وعلم الاجتماع على حد سواء ، فاللفظ بالنسبة له هو عمل ذو قوة وفاعلية لا تقل عن أى عمل يدوى ، أو هو مؤثر يدفع للفعل ، مؤثر يرتبط ارتباطا قويا بالموقف الذى يحدث فيه ، أى بالناس والأشياء التى يتعاملون بها ؛ وهذا مما حدا بمالينوفسكى أن يقول عبارته المأثورة فى مقاله « مشكلة المعنى فى اللغات البدائية » الذى سبق الاشارة اليه :

« الكلام والموقف مرتبطان ببعضهما ارتباطا لا ينفصم ، وسياق الموقف لا غنى عنه لفهم الألفاظ • »

وقد نادى مالينوفسكى بتطبيق نظرية «سياق الموقف» هذه لا فى الدراسات الخاصة بعلم اللغويات فحسب ، بل من حيث الشروط العامة التى تستخدم فيها اللغة بوجه عام ، بمعنى أن دراسة أى لغة من اللغات التى ينطق بها شعب ما يعيش فى ظروف تختلف عن ظروفنا ويمتلك زمام ثقافة أو حضارة متباينة عن ثقافتنا أو حضارتنا ينبغى أن يصاحبها دراسة الحضارة والثقافة والبيئة التى يعيش فيها أفراد هذا الشعب ، ولذا فان دراسة معنى لفظ أو عبارة لا تتأتى من مجرد التأمل السلبى لهذا اللفظ أو العبارة ، بل نتيجة تحليل مجموع استخداماتها داخل اطار سياق ثقافى معين •

وتجد هذه النظرية الخاصة بمالينوفسكى صدى فى كتابات الفيلسوف ل• فتجنشتين (١) الذى يقول فى كتابه «أبحاث فلسفية Philos. Investigation» : « تكمن معانى الألفاظ فى استخدامها •• وليس فى مقدور المرء أن يحدس كيف تستخدم لفظة ما ، بل عليه أن ينظر الى استعمالها ، ويتعلم من ذلك•» ثم يشبه استخدام الأنماط المختلفة من اللغة فى السلوك الخاص بالكلام ، يشبهه بالألعاب المختلفة التى تتحكم فيها قواعد معينة فيقول « ان السؤال : « ما هى الكلمة فى الواقع ؟ » يشبه تماما سؤال « ما هى قطعة الشطرنج ؟ » » كما يقول «اللغة عبارة عن مجموعة من الألعاب ذات قواعد أو عادات معينة»•

وهنا يجدر بنا أن نتوقف قليلا لدى عبارة «سياق الموقف» التى استحدثها مالينوفسكى لنرى أثرها فى دراسة علم اللغويات ، ذلك أن هذه العبارة قد فتحت آفاقا فسيحة فى مدرسة علم اللغويات الحديث ، وبخاصة فى انجلترا ، اذ

(١) لودفيج فتجنشتين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١) الذى خلفت كتاباته اثرا كبيرا فى معظم الفلاسفة المعاصرين من ذوى الاتجاهات الوضعية او التحليلية أو التجريبية المنطقية •

تناولها فيرث Firth (١) مؤسس هذه المدرسة في الاربعينات من هذا القرن ووظفها لصالح هذا العلم ، ثم جعل دراسة اللغة في اطارها الاجتماعي احدى العلامات المميزة لمدرسة اللغويات الانجليزية منفصلا بذلك عن مدرسة اللغويات الأمريكية التي سبقتها على يد ليونارد بلومفيلد وادوارد سابير في أوائل الثلاثينات • وقد وجد فيرث في هذه النظرية اطارا مناسبا تنتظم فيه العناصر الاجتماعية التي تضم الأشخاص والأدوات والأحداث ، الى جانب عنصر اللغة الذى تقوم بينه وبين هذه العناصر الاخرى علاقات وتفاعلات هامة لا يمكن اغفالها عند دراسة الاحداث اللغوية حيث أن اللغة ظاهرة اجتماعية في المقام الأول •

ولكن الواقع أن كلا من مالينوفسكي وفيرث يستخدمان هذه النظرية بطريقة مختلفة ، ويرجع هذا بالضرورة الى أن مالينوفسكي كان عالما انثروبولوجيا أفضت به دراساته للاجناس البشرية الى اهتمامه العارض باللغة ، بينما كان فيرث عالما لغويا مهتما بالثقافة الانسانية بالدرجة التى تعينه على تكوين نظرية لغوية • فسياق الموقف الخاص بمالينوفسكى يتألف من الملامح الواقعية الفعلية التى ترتبط بالبيئة الثقافية والطبيعية التى حدث فيها الموقف ، مما أدى الى اتهامه « بالتخصصية » وافتقاره الى «التعميم» ، بمعنى أن كل عبارة ينبغى أن تتناول على حدة ، وبالتالى تستبعد النظريات العامة «للمعنى» • ولذا يأخذ عليه فيرث أن اتجاهه فى تطبيق فكرة « سياق الموقف » يعد اتجاها براجماتيا ، اذ أنه خلط بين ما يمكن أن يكون «اطارا نظريا» وبين الأحداث العملية نفسها التى يصح أن تؤخذ على أنها مجرد أمثلة نموذجية لهذا الاستخدام اللغوى أو ذاك •

أما « سياق الموقف » بالنسبة لفيرث فهو عبارة عن «اطار منهجى» يمكن تطبيقه بوجه عام على الأحداث اللغوية ، وهو مجموعة مترابطة من الأجزاء يمكن تناولها على مستوى يختلف عن مستوى الأبواب النحوية وان كانت لها نفس الطبيعة المجردة • ويقترح فيرث على اللغويين أن ينحوا فى دراستهم للظواهر اللغوية نحو تقصى العلاقات الداخلية لسياقات الموقف على هذا النحو :

(أ) دراسة السمات المميزة للأشخاص والشخصيات التى تساهم فى سياق ما ، وتقتصر الدراسة بالطبع على السمات التى لها علاقة بهذا الموقف ، مثل :

١ ــ الاحداث اللغوية أو الكلامية التى ينطق بها المشتركون فى الموقف •

٢ ــ الاحداث غير اللغوية التى تصدر عن المشتركين (مثل الاشارات والايماءات وتعبيرات الوجه والضحك والصمت ...الخ) •

(ب) دراسة الأشياء والأدوات ذات العلاقة بالموقف

(ج) أثر أو نتيجة الحدث اللغوى •

ولنضرب مثالا أو مثالين نوضح بهما هذه النظرية فى دراسة المعنى • فاذا تأملنا عبارة «الله يعوض عليك» نجدها تستخدم فى لبنان فى موقف يختلف عن الموقف الذى تستخدم فيه فى مصر على النحو التالى : (مستخدما بعض عناصر «السياق» السالف ذكرها) :

فى لبنان :

(أ) بائع ومشترى (س و ص)

١ ــ ص يطلب شراء سلعة ما من س ويدفع ثمنها •

٢ ــ س يناوله السلعة ويقبض الثمن قائلا « الله يعوض عليك » •

(ب) محل أو مكان للبيع •

(ج) ينصرف ص على أثر الكلام •

فى مصر :

(أ) شخصان متعارفان س و ص • نمى الى علم س أن ص فى غاية التأثر والحزن بسبب فقده لشىء عزيز •

١ ــ يحاول س أن يسرى عن ص ويشاركه وجدانيا بقوله « الله يعوض عليك » ، وقد يتبعها بعبارة أخرى مثل « ماتزعلش نفسك » أو « كلنا لها » •

٢ ــ ص يصمت أو يرد بعبارة مثل « الحمد لله » أو « كله كويس » •

(ب) خسارة كبيرة وقعت أو شخص قريب أو عزيز لدى ص قد توفى •

وقد لا تتوفر كل هذه العناصر فى «السياق» فقد يكون عنصرا واحدا أو أكثر هو الجدير

---

(١) ج.ر. فيرث الذى كان رئيسا لقسم اللغويات بمدرسة الدراسات الشرقية والافريقية بجامعة لندن ، وقد توفى سنة ١٩٦٠ • وله ابحاث وكتابات هامة من اللغويات •

بالاهتمام . فمثلا اذا سألك أحد معارفك « رايح فين ؟ » وكانت الاجابة «رايح مصر» فان أهم عنصر هنا فى السياق هو مكان الكلام ، فاذا كان فى الاسكندرية مثلا أو فى الزقازيق فان معنى ذلك أنك مسافر الى القاهرة ، أما اذا كان مكان الكلام دمشق أو بيروت فان معنى ذلك أنك مسافر الى الجمهورية العربية المتحدة ، وقد يتبع هذا أن يسألك السائل «رايح القاهرة ولاسكندرية؟»(١)

ونستنتج من ذلك أنه ليس ثمة « معنى مطلق » لكثير من الألفاظ والعبارات ، انما يختلف معناها باختلاف الموقف الذى تستخدم فيه ؛ تأمل مثلا استخدام كلمة « أب » فى مجتمعنا المصرى :

فى بعض قرى الوجه البحرى :

« يابا » (مخاطبا والدك أو صهرك)

« يابا على » (مخاطبا عمك)

« يابا الحاج على » (مخاطبا اما قريبا لك يكبرك فى السن أو صديقا من أصدقاء العائلة المقربين)

« يابا الحاج على يابو حسن » (شاب يافع يخاطب صديقا من أصدقاء العائلة المقربين الذين يكبرونه فى السن)

فى الوجه القبلى :

« محمد أبو حسن » (أى محمد ابن حسن)

فى القاهرة وغيرها :

« محمد أبو حسن » (أى محمد والد حسن)

فى الكنية وأسماء التدليل :

أبو على ، أبو حجاج ، أبو خليل ، أبو عفان، أبو حنفى ، أبو داوود ..الخ.

فى بعض التسميات :

أبو دراع ، أبو راسين ، أبو رجل مسلوخة، أبو جلمبو ..الخ .

فأين اذن « المعنى المطلق » الذى تتميز به كلمة « أب » ، وكيف يفهم الاجنبى مثلا «معنى» هذه الكلمة ان لم نوضح العلاقة بين الاشخاص الذين يستخدمونها ، وكذا القيم الاجتماعية التى تنطوى عليها هذه العلاقة ؟

وهكذا اذا نحن لم نغفل دراسة السياق فى علم اللغويات لأصبح علما يهتم بحق باللغة كسلوك انسانى ذى مغزى فى مجتمع من المجتمعات ، وليس مجرد اشارات أو رموز صوتية أو مكتوبة متعارف عليها بين الناس . ولقد ساهم مالينوفسكى وفيرث بهذا فى تشجيع الباحث اللغوى حين يقدم على دراسة اللغة من الناحية النحوية والصوتية واللفظية ألا يهمل « الموقف » بشخوصه ونظمه وعاداته ، وأصبحت نظرية الوظائف أو الاستعمالات اللغوية فى سياقات المواقف من أهم النظريات التى ساهم بها هذان العالمان فى دراسة المعنى فى اللغة ، تلك الدراسة التى لا زالت تشكل عقبة كؤود فى دراسة الظواهر اللغوية المختلفة دراسة علمية قائمة على شواهد وأسانيد ملموسة ، وفى ذلك يقول بلومفيلد فى كتابه « اللغة » :

« ان تبيان المعانى هو .. نقطة الضعف فى دراسة اللغة ، ولسوف يظل هكذا حتى تقطع المعرفة الانسانية شوطا طويلا فى التقدم فيما وراء حالتها الراهنة » .

---

(٥) اقتبست هذين المثلين بتصرف من كتاب «المعاجم اللغوية فى ضوء دراسات علم اللغة الحديث» تأليف د. محمد أحمد أبو الفرج ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ ؛ ص‌ص ١٥ — ١٧ .

محمد عبده

بين

العقل والوجدان

سعد عبد العزيز

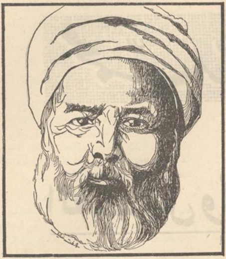
هنـــاك نوع من المفكرين يمكن أن نتعرف على حقيقة افكاره ، وتصوراته ، لو أننا أمعنا النظر فى طبيعة حياته ، وما تنطوى عليـه من خبرات وتجارب ، وأحداث ، فحياته انمــا هى فكره ، وقيمه ، ومعتقداته وهى تلك الخيوط التى يتألف منها نسيج شخصيته .

ويعد «محمد عبده» نموذجا حيا لذلك الطراز من المفكرين .. فهو أصدق تعبير عن تلك المؤثرات التى امتصها من حياته الريفية ، والحضرية على حد سواء .

فمعروف أنه قد عاش تجربتين من الحياة .. تجربة الحياة فى القرية ، وتجربة الحياة فى المدينة .. ويمكن ان نؤكد أنه من خلال هاتين التجربتين استطاع أن يستلهم وعيه ، ورؤيته ، ومعاييره ، وبالتالى استطاع أن يخلق اتجاها فكريا جديدا فريدا فى نوعه .. انه ذلك الاتجاه الذى لا يعدو أن يكون مزيجا من الفكر والوجدان .. ففيــــه يتعانق العقل بالروح ، والادراك الظاهرى بالادراك الصوفى الباطنى .

ولا غرابة فى ذلك ، فهو هنا يعبر عن طبيعـة تكوينه النفسى ، والذهنى ، والاجتماعى ، فقـد كانت نشأته الاولى نشأة دينيـة صرفة .. ففى قرية « محلة نصر » ، وهى احدى قرى البحيرة ، ولد « محمد عبده » فكانت فرحة أبيه بمـولده بالغة ، وقد عبر عن فرحته حين أعلن على الملأ أنه قد نذر وليده لطلب العلم .. وتمنى أن يراه من كبار العلماء والفقهاء ، فذلك خير له ، لأن « من يرد الله به خيرا فليفقهه فى الدين » .

ويهمنا أن نذكر ان أغلب سكان قريته ، من أجداده الذين لا يعرفون فى حياتهم سوى العمل فى الزراعة ، وعبادة الله ، ولقد كانت مساكنهم - فيما مضى - من الخيام ، وما أن حل بهم شيخ يدعى « عبد الملك » حتى اتخذوه وليا لهم ، فقد راحوا ينسبون اليــــه الكرامات .. ولما توفى أقاموا له قبة ، وجعلوا مساكنهم من حولهــا ، وتحلقت البيوت بكثرة حول قبـــة ذلك الشيخ حتى تالفت القرية من مجموعها .. وذلك يدل بوضوح على المظهر الدينى للقرية ، والذى كانت تتميز به أسرة محمد عبده على وجه الخصوص .. وكانت هذه الاسرة تغالى فى الاعراب عن تقاليدها الدينية ، وذلك باختيار اسماء أفرادها من الاسماء الدينية ، فمنهم من يسمى بمحمد ، وابراهيم ، وعلى ، وعثمان ، ودرويش ، وكان صاحب هذا الاسم الاخير من أهل التصوف ، وكانت له رحلات الى صحراء ليبيا ، ولقد تتلمذ محمد عبده على يديه - فيما بعد - فكان أول أستاذ يهديه طريق الرشد ، وطريق التصوف الصحيح .



م عبده

لقد لمس الوالد ذكاء ابنه المبكر ، حين أبدى تفوقا ملحوظا فى المرحلة الاولى من التعليم ، فقد أذهله أن يجيد القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن فى مدة لا تتجاوز سنتين ، الامر الذى جعله يقرر انتقاله الى طنطا ليتعلم فى « الجامع الاحمدى » تجويد القرآن ، وقواعد اللغة العربية ٠٠ لكن سرعان ما يصدم الوالد حين يجد ابنه يتوقف فجأة عن مواصلة تعليمه ، معلنا سخطه على أساتذته الذين لا هدف لهم الا تلقين التلاميذ تلك المصطلحات الفقهية الغير مفهومة ٠٠ وحين أدركه اليأس من النجاح ، انقطع عن الدرس ، ولاذ بالفرار ، متوجها الى بلدة « كنيسة أورين » حتى يتلافى لقاء والده الذى تميز بشدة بأسه ، وهناك التقى باقارب والده ، وقضى معهم خمسة عشر يوما ، كان فيها يعانى أزمة نفسية حادة بسبب فشله الذريع فى التعليم ، الامر الذى جعله يفكر فى الاستقرار فى بلدته ويكتفى بالعمل كملاحظ للزراعة كبقية أقاربه ٠ **لكن ما أن التقى باحد اخوال ابيه وهو الشيخ درويش خضر ، حتى تغير كل شيء ٠ فقد كان شيخا صوفيا ياخذ بالطريقة الشاذلية ، وكان على دراية واسعة بنصوص القرآن ، وفهم معانيها ٠٠** فليس غريبا أن يكون المعلم الحقيقى الذى انتشل محمد عبده من أزمته التى كادت تقضى عليه ٠٠ فقد جاءه – بادىء ذى بدء – وبيده كتاب يضم مجموعة من الرسائل كتبها الشيخ محمد المدنى الى بعض مريديه ، وقد سأله أن يقرأ له فيها شيئا لضعف بصره ، فما كان منه الا أن ألقى بالكتاب بعيدا ، وهو فى حال من الغضب ، وقد راح يلعن القراءة ومن يشتغل بها ، لكن الشيخ ظل يهدىء من روعه ، ويعامله برفق ومودة ، حتى أطاعه ٠ وما أن تناول الكتاب واخذ يقرأ بضعة أسطر حتى استوقفه ، واندفع يفسر له معانى ما يقرأ بأسلوب واضح بسيط لم يعرفه من قبل ٠٠ ومنذ تلك اللحظة بدأ الشاب يتعاطف معه ، وينجذب الى أحاديثه الشيقة المفيدة ، **فقد اكتشف أن هناك فهما متبادلا بينهما ، وان شعورا بالاطمئنان يربط كلا منهما بالآخر ٠٠** وتكرر لقاؤهما أكثر من مرة حتى توطدت بينهما أواصر الصداقة ٠ وهنا أحس محمد عبده أنه قد ولد من جديد ، **فقد انزاح عنه ذلك الكابوس الذى كاد يخنقه ، وأحس أن هناك عالما جديدا من الوعى والصفاء قد انفتح أمامه ، فكان عليه أن ينتمى الى ذلك العالم الذى امكن أن يكتشف نفسه من خلاله ٠٠** أنظراليه وهو يقول فى مقال بعنوان نشأتى وتربيتى «كانت هذه الرسائل التى قرأتها للاستاذ تحتوى على شيء من المعارف الصوفية ، وكثير من كلامهم فى آداب النفس وترويضها على مكارم الاخلاق ، وتطهيرها من دنس الرذائل ، وتزهيدها

فى الباطل من مظاهر هذه الحياة ·· ولم يأت على اليوم الخامس الا وقد صار أبغض شىء الى ما كنت أحبه من لهو ولعب ، وفخفخة ، وزهو ، وعاد أحب شىء الى ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم ، وكرهت أولئك الشبان الذين كانوا يدعوننى الى ما كنت أحب ، ويزهدوننى فى عشرة الشيخ درويش ، فكنت لا أحتمل أن أرى واحدا منهم ، بل أفر من لقائهم جميعا كما يفر السليم من الاجرب ·· وفى اليوم السابع سألت الشيخ : ما هى طريقتكم ؟ فقال طريقتنا الاسلام ، فقلت أو ليس كل هؤلاء الناس بمسلمين ؟

قال : لو كانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الامر ، ولما سمعتهم بالله كاذبين بسبب أو بغير سبب ·· **لقد كانت هذه الكلمات كانها نار أحرقت جميع ما كان عندى من المتاع القديم ·· متاع تلك الدعاوى الباطلة ، والمزاعم الفاسدة متاع الغرور** ·· وسألته : ما وردكم الذى يتلى فى الخلوات أو عقب الصلوات ؟ فقال : لاورد لنا سوى القرآن ·· تقرأ بعد كل صلاة أربعة أرباع مع الفهم والتدبر · قلت أنى لى أن أفهم القرآن ولم أتعلم شيئا ؟ فقال : أقرأ معك ، ويكفيك أن تفهم الجملة وببركتها يفيض الله عليك التفصيل ·· وأخذت أعمل على ما قال من اليوم الثامن ، فلم تمض على بضعة أيام الا وقد رأيتنى أطير بنفسى فى عالم آخر غير الذى كنت أعهد ، واتسع لى ما كان ضيقا ، وصغر عندى من الدنيا ما كان كبيرا ·· وتفرقت عنى جميع الهموم ، ولم يبق لى الا هم واحد وهو أن أكون كامل المعرفة ، كامل أدب النفس ، ولم أجد اماما يرشدنى الى ما وجهت نفسى اليه الا الشيخ « درويش خضر » الذى أخرجنى من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد الى اطلاق التوحيد ·· هذا هو الاثر الذى وجدته فى نفسى من صحبة أحد أقاربى وهو الشيخ درويش الذى كان بحق مفتاح سعادتى »·

من ذلك يتبين لنا الى أى حد استطاع الشيخ « درويش خضر » أن يغير من حياة « رائد الاصلاح » فقد فطن ، من أول لقاء ، ما يتميز به من ذكاء ، ونبوغ وشفافية ، وسرعان ما تنبأ بأن هذا الشخص يمكن أن يصبح ذا شأن كبير فى حياتنا الدينية والاجتماعية ، الامر الذى جعله يصبر على غضبه ونزقه ، فلم يتألم حين أعرض عنه ، ولم يضجر حين تركه وانهمك فى اللعب واللهو ، وانما راح يروض دوافعه الجامحة ، ويسوسه حتى أسلم له قياده فى النهاية · **فليس غريبا أن يتحول على يديه تحولا غريبا مثيرا فقد صار واحدا من مريديه ، منتميا الى الطريقة الشاذلية التى يتبعها ذلك الشيخ** ·· والحق أنه كان فى ذلك يستجيب لطبيعة البيئة التى نشأ فيها ، فهى تمتاز ـ كما أشرنا سلفا ـ بطابعها الدينى الصوفى ·· فحتى نظام البيوت الذى شيدت به قد أقيم بايحاء دينى ، حيث التفت حول ضريح الشيخ (عبد الملك) تبركا به· ولم تنقطع علاقة درويش خضر بمحمد عبده حين رحل عن القرية ليلتحق بالازهر ، ذلك لانها كانت أشبه بعلاقة الشيخ بالمريد (١) ·· فقد كان يفضى اليه ـ حين يلتقى به ـ بدقائق أحواله الشعورية ، وما يعتريه أحيانا من ضيق ، ومخاوف وشكوك · وكان الشيخ دائما يخفف عنه ويعمل على شفائه من أزماته ومتاعبه ، مستخدما فى ذلك طريقة الايحاء حينا ، والاقناع المنطقى حينا آخر · وكان يوصيه بأن يقبل على العبادة بقلب يخفق بحب الله ويتشوق اليه ، ذلك لأن «الحب» هو الوسيلة التى يتوسل بها المتصوف للوصول الى الله ، والفناء ذاته ·· ومن ثم فقد تطبع محمد عبده ـ فى تلك الفترة ـ بخصال المتصوفة فصار دائم التفكير والتأمل ، وأخذ ينهمك فى تجارب انفعالية ، وفى رياضيات ومجاهدات بدنية ، وروحية ، ولقد كان ينظر الى النفس على أنها أمارة بالسوء ، **وهو هنا يتفق مع (الغزالى) فى تعريفه للنفس حيث يقول : « يراد بالنفس المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الانسان » ، الامر الذى جعل محمد عبده ينادى بانه لابد من مجاهدة النفس وكسرها ·· أما الروح فقد كان ينظر اليها على أنها نقيض النفس ، فهى محل الاخلاق الحميدة ، وهى مبدأ الحياة ، وهى لطيفة، نقية ، متحررة من سلطان النفس واغلال الحس وهى مصدر جميع مظاهر الانسان الحيوية ،** وفى رأيه أن العقول تعجز عن ادراك الروح ذلك لان الروح من أمر الله ·· كذلك كان ينظر الى القلب على أنه منبع المعرفة ، فهو أساس الادراك، وهو منبع الحدس والشعور ·

---

(١) المريد من له ارادة «والارادة عند الصوفية هى ترك ماعتاد عليه الناس من الركون الى الشهوة ، واتباع الهوى ، واخلاد الى الغفلة . فصار ترك هذه الصفات الذميمة دالا على الارادة ، والتارك لها مريدا» · راجع «الرسالة القشيرية» فى علم التصوف ، طبعة مصطفى الحلبى ، ص ٩٢ ·

تلك هى ملامح التجربة الصوفية التى عاشها محمد عبده ، والتى تعلم فى ضوئها ، أن يغفل الجانب الظاهرى للوجود ، وأن ينظر اليه نظرة باطنية ، ومن هنا تحولت رؤيته من الخارج الى الداخل ، ومن ثم كان يرى أن المؤمن الحق انما هو الذى لا يكتفى بالاخذ بالشكل الظاهرى للدين الممثل فى العبادات ، والفروض ، والشعائر الخارجية من صوم وصلاة وحج ، وانما نجده هو الذى يستغل بصيرته فى الكشف عن حقيقة الدين ، وما تنطوى عليه من معان ، وخفايا واسرار .

واذا كان الشيخ درويش قد طبع محمد عبده بالطابع الصوفى ، واعاد اليه وعيه ، وطمأنينته، بعد أن ضل الطريق ، وأقعده اليأس عن مواصلة تعليمه ، فاستطاع أن يوقظ فيه طاقاته الوجدانية والشعورية ، واستطاع أن يوطنه على حياة مثالية تنأى عن شوائب الواقع ، وما يعج به من صراعات وأحداث ومشاكل — ، فقد أدرك محمد عبده — بالرغم من ذلك أنه لن يستطيع أن يحقق أهدافه ومثله الا اذا قذف بنفسه فى خضم الحياة : فهو الآن فى حاجة الى وعى جديد ، وعى تمتزج فيه اليقظة الذهنية بوقدة الانفعال . وسرعان ما عثر على ضالته حين التقى بأستاذه النابغة جمال الدين الافغانى الذى كان أول من أخرجه من عزلته ، وعزوفه عن الناس، فراح يستنهض همته، وينبهه الى خطورة الانطواء ، والاسراف فى الزهد وعدم الاكتراث بمشاكل الحياة ، فذلك لا يتوافق وطبيعة الاسلام الذى ينهىعن الرهبنة، ويستهجن الضعف والاستكانة والخمول ، ولقد أخذ يبصره بأمور فى الحياة كانت غائبة عنه ، ويفتح له آفاقا جديدة فى عالم الادراك ، ويوضح له أهمية العقل ودوره الفعال فى مساندة العقيدة وتدعيمها ، ودرء الشبهات والشكوك عنها ، ولقد لفت نظره الى قيمة العمل ، وكيف أنه مكمل للعبادة ، فيجب أن نعمل لدنيانا كأننا نعيش أبدا ، وفى هذا الصدد يقول : « أنا لا أفهم معنى لقولهم الفناء فى الله .. ان الفناء يكون فى خلق الله : تعليمهم وتوعيتهم ، وتنبيههم الى وسائل سعادتهم وما فيه خيرهم » .

وجدير بالذكر ان « الافغانى » كان يعى تماما طبيعة تلميذه ، وكيف أنه ينزع الى التفرد والاستقلال فلم يشأ أن يطبعه بطابعه ، أو يجعله على شاكلته حتى لا يصبح تابعا مقلدا جامدا يثبت على نمط واحد ، ومن هنا ، أخذ يعزز فيه الثقة بالنفس ، والاعتداد بشخصيته ، والاهتداء بعقله فى توليد الافكار دون الاعتماد على الافكار السابقة المتوارثة .

لقد حضر محمد عبده على استاذه دروسا نافعة فى كتب المنطق ، والحكمة ، وأصول الدين ولم تمض على صحبته للأفغانى السنتان حتى صار مفكرا نابها ، ومؤلفا جريئا ، يكتب عن المتكلمين ، والفلاسفة ، والمتصوفة ، ولم يكن قد تجاوز السابعة والعشرين حين أحاط بتلك الموضوعات احاطة واسعة ، وفوق ذلك ، فقد أخذ ينشر مقالاته فى جريدة الاهرام منذ بداية نشاتها عام ١٨٧٦ ، **حيث كان يجهر بآرائه الجريئة فى مجال الاصلاح ، ومحاربة الجمود ، والاخذ بالعلوم الحديثة ، والاستناد الى أحكام العقل فى قضايا الدين والحياة** ، ولقد أحدث نشر تلك المقالات ردود فعل سيئة لدى الجامدين من شيوخ الازهر ، فأرادوا أن يضطهدوه فى امتحان الشهادة العالمية ، لولا أن انقذه شيخ الازهر محمد المهدى العباسى، الذى كان رئيسا للجنة الامتحان، فنال درجة العالمية فى عام ١٨٧٧ ، وقد زاده هذا الموقف الذى انتصر فيه على خصومه ثقة وقوة وحماسا فى العمل من أجل تحقيق دعوته الاصلاحية . **فرأيناه ينادى بتحرير الفكر من قيد التقليد، ذلك لأن التقليد يجعلنا نتخذ من الظواهر جواهر فيحجب عنا الرؤية الحقيقية للاشياء ، ورأيناه يدعو الى فهم الدين فى ضوء الموازين العقلية وعدم تقبل آراء الآخرين دون أن تستند على دليل منطقى . يقول فى صفحة ١٦٣ من كتاب: «الاسلام دين العلم والمدنية»** : « ان المقلد يكون دائما أحط حالا وأخس منزلة من المقلد فالمقلد انما ينظر من عمل المقلد الى ظاهره ، ولا يدرى سره ، ولا ما بنى عليه .. فهو يعمل على غير نظام ، ويأخذ الامر لا على قاعدة ، ولذلك سقط المسلمون فى شر مما كان عليه مقلدوهم ، لاسيما أنهم قد خلطوا فى التقليد ، وأضافوا الى دينهم ما لا يمكن أن يتفق معه .. » لقد كان التقليد فى نظره سببا من أسباب تخلفنا وجمود حياتنا الفكرية والدينية والاجتماعية .. فلا غرابة أن نجد « مفكرنا العظيم » يصف المقلد أحيانا بما يقرب من الكفر والضلال .. وفى مقابل ذلك نراه يشيد بالاجتهاد الذى ينبغى أن تفتح أبوابه لجميع المشاكل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة ،المتغيرة باستمرار . ومن هنا كان ينظر الى الوجود على أنه تغير وتحول ، وصيرورة ، وبالتالى فهو حركة دائبة ، وتطور متصل ، واذا كان ذلك كذلك ، فعلى المفكر أن يلاحق تلك الحركة ، وأن يواكب

ذلك التطور دائما وأبدا ·· وينظر محمد عبده الى الاسلام على أنه دين متطور ، يلائم روح كل عصر ، ويتوافق مع كل تقدم وتمدين ، فهو لايقف حجرة عثرة فى سبيل التمدن والتحضر ، وانما يعمل على تهذيبه وتنقيته من الشوائب ، أنظر اليه وهو يتصدى بالهجوم على أعداء العقيدة من الجامدين الحامدين فى صفحة ١٤٨ من كتاب « الاسلام دين العلم والمدنية » : « يقول أولئك الجامدون : ان الزمان قد أقبل على آخره ، وأن الساعة أوشكت أن تقوم ، وأن ما وقع فيه الناس من الفساد ، وما منى به الدين من الكساد ، وما عرض عليه من العلل ، وما نراه فيه من الخلل انما هو أعراض الشيخوخة ، والهدم ، فلا فائدة فى السعى ، ولا ثمرة للعمل ، فلا حركة الا الى العدم ، ولا يصح أن يمتد بصرنا الا الى العدم ، ولا أن ننتظر من غاية لأعمالنا سوى العدم ·

هؤلاء حقدة الجهل ، وأعوان اليأس ·· ماذا عرفوا من الزمان حتى يعرفوا أنه كاد ينقطع عند نهايته ؟ » ·

لقد ظل محمد عبده ، يناضل من أجل تخليص المسلمين من الخرافات والخزعبلات والبدع ، تلك الآفات التى جعلتهم فى حال من التخلف والتقاعس والضعف ·· ورغم أنه ظل متصوفا حتى النهاية الا أنه كان يؤسيه أن يجد المتصوفة يحيدون عن طريقهم الصحيح ، فقد لاحظ أنهم يسرفون فى احتقار الدنيا ، وينصرفون عن شواغل المعيشة ، ظنا منهم أن التصوف انما هو ضرب من الدروشة وذلك ما يتنافى وروح الاسلام وأصوله الراسخة ·· يقول فى كتاب « الاسلام والنصرانية » صفحة ٧٩ : « ان المؤمن عليه ألا يغلو فى طلب الآخرة ، فبذلك يهلك دنياه ، وينسى نفسه منها ·· فالآخرة يمكن نيلها مع التمتع بنعم الله علينا فى الدنيا ، قال تعالى : واتبع فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنسى نصيبك من الدنيا » ·

كان « مصلحنا العظيم » يؤمن بان للاسلام أصول ينبغى أن نلتزم بها ، وهو يرى أن النظر العقلى انما يعد الاصل الاول للاسلام ·· وليس العقل فى نظره هو أداة الادراك التى يمكن عن طريقها تجريد الاشياء فى أشكال جامدة ، ومفاهيم ثابتة فحسب ، وانما هو أيضا القوة العارفة التى نستجلى بها الحق من الباطل والتى نكشف بها عن كل ما هو حقيقى فى العالم كما نتمكن فى ضوئها، أن نولد البراهين ، والادلة التى تؤيد وجهة نظرنا فى قضايا الدين والحياة ·· وبهذا المعنى يصبح العقل بمثابة المقياس الصحيح الذى نحكم به على الأشياء ·

وتعتبر أحكام العقل مسلمات يقينية ينحاز اليها محمد عبده أكثر مما ينحاز الى « النقل » ، فعنده انه اذا تعارض العقل والنقل يجب الاخذ بما دل عليه العقل ، ذلك لان العقل انما هو وسيلتنا التى نتوسل بها لبلوغ اليقين ، وثبوت الوجود لله ، وصفاته الكمالية ·· واذا كان العقل مصدر التفكير واذا كان التفكير يميز الانسان عن بقية الكائنات ، فمن المحتم على الانسان أن يستغل تفكيره فى الله وفى خلقه ، فالتفكير بالنسبة للانسان ضرورة لاغنى عنها ، ولامفر منها ، كذلك فى مقدور الموجود العاقل أن يستنبط من خلال تفكيره نوعين من الغايات التى يسعى الى تحقيقها·· غايات رئيسية دائمة ، وأخرى ثانوية زائلة ، غايات يعرضها العقل، وأخرى تدفع اليها الشهوة ومن ثم ، ففى امكانه أن يحكم على تلك الغايات ويختار منها الافضل والابقى ، ويعد هذا الحكم – فى نظر محمد عبده – حكما أخلاقيا عقليا تركيبيا ، حيث يمكن أن يتحقق فى ضوئه ،معنى واجبات الانسان نحو الله ، ونحو نفسه ، ونحو العالم · فكلما رأى الانسان غاية واجبة التحقيق – وذلك لمطابقتها لقوانين العقل – رآها فى نفس الوقت واجبة الطلب بالارادة ، وهكذا يتصور محمد عبده علم الأخلاق على أساس عقلى يقينى ، فهو لم يقم الاخلاق على الدين ، وانما جعل اليقين الاخلاقى سندا لليقين الدينى ، ولما كان اليقين هو الحالة الفعلية للعقل ، كان من الطبيعى أن يكون العقل هنا بمثابة الحد الاوسط بين الاخلاق والدين ، وعلى هذا ، استطاع مفكرنا أن ينشىء : علم الاخلاق العقلى ·

ومن ناحية أخرى ، يرى محمد عبده انه اذا كان العقل مصدر اليقين ، فهذا اليقين – فى مجال الايمان لا يتحقق الا فى ضوء حالتين مختلفتين : الحالة الفعلية للعقل ، والحالة الانفعالية للوجدان، ولهذا يرى محمد عبده أن المؤمن الحقيقى انما هو الذى يقوم ايمانه على العقل والوجدان معا ، فهو يؤمن لانه تعقل العقيدة ، واستشعرها أيضا فى نفسه ، ومن هنا استطاع محمد عبده أن يحقق ذلك التلاقى بين العقل والوجدان ، أى بين الفكر والشعور ، فالعقل يلتقى مع القلب ، فاذا كانت وظيفة العقل هنا النظر فى الغايات والاسباب والمسببات ، والتميز بين البسائط والمركبات ،فان

الحدس الوجدانى يطلعنا على حقيقــة التجربة الدينية ، وما تتميز به من شكل شعورى باطنى، وذلك ما جعل محمد عبده ينظر الى الدين على أنه علم وذوق ، وبرهان وشعور .

وفى ضوء هذا التصور الفلسفى للاسـلام ، **رأيناه يرفض أن يحصر الدين فى منطقة الوجدان وحدها ، فهذا عنده زعم غير اسـلامى ، أخذه المسلمون المحدثون من المفكرين غير المسلمين الذين لم يعرفوا الاساس الاول للاسلام** ، فهو يرى أن اله القرآن هو الاله الذى زود الانسان بالعقـل والوجدان لكى يتعرف بهما على القضايا الالهية ، وقضايا الدنيا والآخرة ، فهناك معرفة موجهة الى الخارج وهى المعرفة العلمية الموضوعية ، وهناك معرفة موجهة الى البـاطن وهى معرفة حدسية شعورية .. والمعرفتان مترابطتان يكمل بعضهما البعض ، ويتمم كل منهما الآخر .

فى ضوء ما سبق يتبين لنا أن (محمد عبده) كان فيلســوفا ذا نظر،وليس ممن أرادوا أن يشيدوا بناء فكريا محبوكا ، مغلقا ، فهو لم يرد أن يؤلف فلسفة صـورية ، ولا مدرسة كلامية تزدرى التجربة ، ولا أن ينشىء ميتافيزيقا منطوية على نفسها ، ذلك لأنه يرى أن التفكير الفلسفة لا يمكن أن يظل تفكيرا تأمليا فحسب «**لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجدانا مليئا الا اذا استطاع أن يقحمنا فى الدنيا ، بدلا من أن يخرجنا منها ،**

وان يلزمنا أن نتحمل مسئولية شخصية بازاء كل ما يحدث فيها (١) .

فلم يكن محمد عبده من أصـحاب البنايات المغلقـة ، وانمـا كان ذا اتجاه فـكرى منفتح فقـد أبى الا أن يفتـح وعيـه على جميـع التيارات الفلسفية المعروفة حيث راح ينهل منها ما يتوافق وطبعيته الذهنية والمزاجية ، وهو يفعل ذلك دون أن يلتزم باتجاه فلسفى محدد .. فقد رأيناه يتفق مع المعتزلة فى تحكيم العقـل فى فيما يخص مشكلة الصفات وما تفرع عليها من قضايا الدين ، ومع هذا ، فهو لا يؤيد وجهة نظرهم فى الكلام عن خلق القرآن . كذلك يخالفهم فى الاعتقاد بأن العقل هو أداة الادراك الوحيدة التى تكشـف لنا عن كل الحقـائق .. فهو يرى أن هناك بعض الحقائق التى قد تستعصى على للادراك الذهنى ، ومع هذا يمكن أن نفطن اليها عن طريق الحدس الوجدانى .. كذلك نراه يتعاطف مع المتكلمين فيما فى استخدامهم الحجاج المنطقى ، لكنه يأخذ عليهم مقالاتهم فى ذلك . وبعد ، فقد استطاع محمد عبده فى ضوء ذلك الاتجاه الفكرى المفتوح أن يكشف عن حقائق الحياة والعقيدة وان يربط كلا منهما برباط وجدانى ذهنى لاينفصم .

---

(١) انظر : رائد الفكر المصرى ، الامام محمد عبده، تأليف د. عثمان امين ، ص ٧٦ .

وجهات نظر حول مؤتمر علم النفس

المؤتمر الأول لعلم النفس بالقاهرة

لطفى فطيم

انعقد فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فيما بين ١٠ ، ١٢ مايو ١٩٧١ اول مؤتمر لعلماء النفس فى مصر .

قد يبدو هذا الخبر عاديا تزخر بمثله الصحف كل يوم . ولكن الحقيقة ان وراء هذا الخبر تاريخا يمتد الى ما يقرب من خمسين عاما . فمنذ سنين طويلة يحاول علماء النفس فى مصر ان يلموا شتاتهم ويوحدوا جهودهم فى هيئة علمية واحدة تسمح بالاستفادة الكاملة من خبراتهم وبحوثهم ولكن لم تتحقق الخطوة الاولى فى هذا السبيل الا بانعقاد هذا المؤتمر .

ان تجمع علمـاء النفس المصريين على اختـلاف مدارسهم لاول مرة فى روح متآخية متآلفة لهو بشير بقفزة جديدة فى مجال العلوم الانسـانية بعـامة وعلم النفس بخاصة . فكافة الحركات العلمية والاجتماعية التقـدمية انما بدأت بهذا النوع من التحالف بين الباحثين الراغبين فى استكشاف آفاق جديدة . ولا اكون مبالغـا اذا قلت ان علماء النفس فى مصر يتمتعون بمكان الصدارة بين علماء العلوم الانسانية كلها .

ان المؤتمر الاول لعلم النفس يفتح صفحة جديدة فى العلاقات بين علماء النفس وبين بعضهم بعضا وكذلك فى علاقات هؤلاء العلماء بمجتمعهم وحركة التطـور فيـه .

ومصر ــ ولله الحمد ــ غنيـة بعلمـاء النفس ذوى المكانة الدولية ، والذين تنشر لهم الدوريات العلمية فى أوروبا وامريكا مقالاتهم وبحوثهم ، وتدعوهم المحافل الدولية للاستئناس برأيهم ، ويتمتعون بعضوية الجمعيات الدولية لعلم النفس .. ولنبدأ القصة من البداية .

التاريخ القديم :

يمكن تتبع تطور الدراسـات النفسـية فى مصر مع قيام اول جامعة فى الشرق الاوسط ، وهى الجامعة المصرية بالقاهرة عام ١٩٢٥ . وقد قامت هذه الجامعة على نمط الجامعات الاوروبية فكانت تضم عند نشأتها اربع كليات هى الآداب والعلوم والطب والحقوق . وكانت الاقسام الرئيسية فى كلية الآداب هى اقسـام اللغات والتـاريخ والجغرافيـا والفلسفة . وكان برنامج قسم الفلسفة يتضمن دروسا فى المنطق وتاريخ الفلسفة والفلسفة الاسلامية والحديثة وعلم

النفس وكان لكل فرع من هذه الفروع منهاجه الخاص وكرسيه الاكاديمى .

ولقد بين انشاء الجامعة المصرية بجلاء مدى الحاجة الى ايجاد مؤسسة تختص باعداد المدرسين وبالتالى فقد انشىء عام ١٩٢٨ المعهد العالى للتربية الذى سمى بكلية التربية فيما بعد . وكان معهد التربية يقبل الطلبة الحاصلين على ليسانس الآداب أو بكالوريوس العلوم ، كما كان يقبل مدرسي وزارة التربية والتعليم لتدريبهم فى مختلف المجالات . وهكذا كان معهد التربية متخصصا فى علم النفس والتربية وفروعهما .

بذلك وجد فى مصر منذ ثلاثينات القرن العشرين المنبعان الاساسيان لتدريس علم النفس وتخريج المتخصصين فيه وهما كلية الآداب ومعهد التربية .

وكان اتجاه كلية الآداب يغلب عليه الطابع الفرنسى الذى كان يركز اساسا على تاريخ علم النفس ومناهج البحث فيه ، وكان يميل الى النواحى النظرية متناولا قضايا علم النفس العام متجنبا بقدر ما الجوانب التجريبية والاحصائية . الشىء الذى استكمله يوسف مراد فيما بعد .

أما معهد التربية فكان المنهج فيه متأثرا بسيكولوجية ماكدوجال فى الغرائز ، كما كان يشترك مع المنهج العام فى كلية الآداب فى تناوله لقضايا التعلم والذاكرة .. الخ .

والملاحظتان الاساسيتان على هذه الفترة هما : اولا ، ارتباط علم النفس بالتربية فى معهد التربية بحيث لا يمكن التمييز بين ما هو تربية وما هو علم نفس . ثانيا ، وجود علم النفس كتابع للفلسفة فى كلية الآداب . وكانت محاضرات علم النفس يلقيها اساتذة اجانب لا يمكثون اكثر من عامين فى القاهرة مما عاق تطور علم النفس فى الجامعة .

المرحلة الحديثة :

وكان التطور الذى لابد من حدوثه هو تخلص علم النفس من الفلسفة واتجاهه الى التجريب فى الجامعة ، وانفصال علم النفس عن التربية فى معهد التربية . وقد قام بالمهمة الاولى يوسف مراد ومصطفى زيور وتلامذتهما وقام بالمهمة الثانية القبانى والقوصى وتلامذتهما .

ويعتبر العقد الرابع من القرن العشرين هو نقطة التحول فى تاريخ دراسة علم النفس فى مصر وكان معهد التربية هو البادىء بالتغير . ففى عام ١٩٢٨/١٩٢٩ دعت وزارة التربية والتعليم أستاذ علم النفس الشهير كلاباريد لوضع تقرير لاصلاح التعليم فى مصر . ووضع الاستاذ كلاباريد خطة لمسح مستوى التلاميذ فى مختلف المراحل التعليمية ، كما اقترح تطبيق بعض اختبارات الذكاء .

واختير الاستاذ القبانى للتعاون مع كلاباريد فترجم اختبار بالارد العقلى وطبقه على تلاميذ المدارس المصرية . ونشأ منذ ذلك الوقت الاهتمام بالاختبارات العقلية لدى اسماعيل القبانى ووضع بعد ذلك اختباره للذكاء وجذبه بعد ذلك اختبار ستانفورد بينيه الشهير للذكاء فقدم ترجمة ومحاولة لتقنينه . وانشأ بعد ذلك مدرسة الاورمان النموذجية لتطبيق الاتجاهات الحديثة فى التربية .

***

وتتلمذ على القبانى الدكتور عبد العزيز القوصى الذى كان له دور كبير فى ارساء دعائم علم النفس التجريبى فى مصر. وقد حصل القوصى على درجة الدكتوراه من جامعة لندن تحت اشراف الاستاذ الشهير سبيرمان . وكان القوصى هو الذى اكتشف عامل ك الذى ما زال يعرف باسمه فى مراجع علم النفس ، كما كان له فضل انشاء اول معمل لعلم النفس فى معهد التربية بالاضافة الى نشاطاته المتنوعة فى وضع اختبارات الذكاء وعيادات توجيه الاطفال .

أما فى معهد التربية العالى للمعلمات ، الذى أصبح كلية البنات بجامعة عين شمس فيما بعد فقد برزت الدكتورة سمية فهمى وهى أول من حصل من السيدات على درجة علمية فى علم النفس فى مصر وأول أستاذ كرسى لعلم النفس من النساء . وهى الروح النشطة الرائدة لجمعية الدراسات النفسية المصرية .

وقد حصلت سمية فهمى على درجة البكالوريوس فى علم النفس من جامعة لندن عام ١٩٢٧ ثم تدربت فى علم النفس الاكلينيكى لمدة عام فى جنيف عام ١٩٤٦ ثم حصلت على الدكتوراه من جامعة انديانا الامريكية فى علم النفس الاكلينيكى عام ١٩٥٣ . وهى الآن استاذ غير متفرغ بكلية البنات بجامعة عين شمس .

ولم تنشط الدراسات النفسية فى جامعة القاهرة الا بعودة يوسف مراد ومصطفى زيور من باريس فى الاربعينات وكان لكل منهما اتجاه ومدرسة فى علم النفس .

فقد حصل يوسف مراد على دكتوراه الدولة من السوربون فى « بزوغ الذكاء » . اما مصطفى زيور فقد اتجه الى التحليل النفسى وعلم النفس المرضى وحصل على دكتوراه فى الطب الى جانب دكتوراه فى علم النفس وعلى دبلوم الجمعية الدولية للتحليل النفسى وعمل فترة الحرب رئيسا للعيادة النفسية بكلية الطب بجامعة باريس .

وعاد الاثنان الى جامعة القاهرة ، وظل يوسف مراد بها حتى صار اول استاذ لكرسى علم النفس بكلية الاداب ، اما مصطفى زيور فقد انتقل الى جامعة الاسكندرية عند تاسيسها ١٩٤٤ وتتلمذ عليه فيها مصطفى صفوان المحلل النفسي الشهير بباريس واستراسبورج الآن .

وانتقل الدكتور زيور بعد ذلك الى جامعة عين شمس عند انشائها استاذا لكرسى علم النفس ورئيسا لقسم الدراسات النفسية والاجتماعية ، وكان فرع الدراسات النفسية اول قسم قائم بذاته لعلم النفس ومستقلا عن الفلسفة فى الجامعات المصرية .

وقد اسس مراد وزيور اول مجلة لعلم النفس فى مصر صدرت فى يونيو ١٩٤٥ واحتجبت فى فبراير ١٩٥٣ . وكانت خلال فترة وجودها مركزا للاشعاع ومهدا للبحوث النظرية والتجريبية فى علم النفس فى مصر والبلاد العربية مازلنا نفتقده حتى الآن .

ولقد ظل علم النفس بجامعة القاهرة جزءا من قسم الفلسفة حتى بعد ان اصبح مراد استاذا لكرسى علم النفس . وكان ليوسف مراد فضل تدعيم علم النفس على اسس موضوعية ، كما قدم نظريته التكاملية وكتابه الشهير فى علم النفس العام وانشا جماعة علم النفس التكاملى التى ضمت ابرز علماء النفس الشبان فى ذلك الوقت .

وتتلمذ على يوسف مراد وزيور الدكتور مصطفى سويف استاذ كرسى علم النفس الآن بجامعة القاهرة وصاحب البحوث المبتكرة فى الشخصية والابداع والذى استطاع ان يجعل لعلم النفس فى جامعة القاهرة مكانة مستقلة عن الفلسفة .

واستطاع مصطفى زيور ـ رائد التحليل النفسى فى مصر ـ ان يجعل من قسم علم النفس بكلية الآداب بجامعة عين شمس منذ انشائه وحدة كاملة مستقلة عن قسم الفلسفة تجمع الدراسة فيه بين علم النفس الاكاديمى والتجريبى والقياس الى جانب التحليل النفسى وساعده فى ذلك استاذان جليلان هما الدكتور السيد محمد خيرى استاذ كرسى علم النفس بجامعة عين شمس الآن والدكتور لويس كامل مليكة الخبير بالامم المتحدة الآن وأول من ارسى دعائم حركة تقنين الاختبارات العقلية .

***

وهكذا نكون قد عرضنا باختصار شديد لكيفية تكوين المنبعين الاساسيين لتخريج المتخصصين فى علم النفس وهما معاهد التربية . وكليات الآداب . واليوم فان عدد كراسى علم النفس فى الجامعات والمعاهد يزيد على العشرين فى مختلف تخصصات وفروع علم النفس . كذلك يقدر عدد الاخصائيين النفسيين بالمئات ، ويتركزون اساسا فى وزارة الشئون الاجتماعية وفى مراقبة الاختبارات النفسية بوزارة الصناعة وفى الصحة المدرسية بوزارة التربية والتعليم .

تاريخ علم النفس فى بلادنا تاريخ طويل وحافل .. الا انه كان ينقصه دائما شىء واحد هو رابطة تجمع المشتغلين به فى صعيد واحد . فعلى نطاق العالم اجمع نجد لعلماء النفس جمعيات واتحادات شهيرة . كالجمعية الدولية للتحليل النفسى التى تنتظم فروعا فى كافة ارجاء العالم ، وفى امريكا يوجد اتحاد علماء النفس الامريكيين الذى يضم مايزيد على ٦٠٠٠ عضو ويصدر مايزيد على ١٣ مجلة ودورية . كما تضم جمعية علم النفس البريطانية مالايقل عن ٤٠٠٠ عضو وتصدر كذلك عددا من الدوريات. وكلها جمعيات واتحادات ذات وزن علمى واجتماعى ومهنى ضخم .

اما فى مصر فنجد الجمعية المصرية للدراسات النفسية ولها ايضا تاريخ وقصة ... فمع كل هذا العدد من المشتغلين بعلم النفس ومع كل هذا التاريخ الحافل والضخم لا تضم الجمعية سوى تسعة واربعين عضوا مسجلين ، ويعتبر هذا المؤتمر الاول لعلم النفس ابرز نشاط قامت به منذ تاسيسها فى عام ١٩٤٧ .

وقد بدات الجمعية بداية طيبة فكان تاسيسها على يد القوصي ومراد وسمية فهمى والدكتور عسكر طبيب الامراض العقلية المعروف . ولما كانت كلية التربية والمعهد العالى للمعلمات هما الجهة ذات الوزن حينئذ فى مجال علم النفس فقد اخذت الجمعية مقرا لها بكلية التربية ، مما جعلها بعيدة عن متناول خريجى الجامعة وخلق حساسية زائفة ومصطنعة بين اساتذة التربية واساتذة الجامعة وزاد الطين بلة نشوء مشكلة تحديد من لهم حق العلاج النفسى الذى انتهى بصدور قانون تنظيم مهنة المعالجين النفسيين . ولكن هذه المشكلة تركت آثارا سيئة على الجمعية فكاد يتوقف نشاطها فيما بين اعوام ١٩٥١ ، ١٩٥٣ . وامكن خلال ثمانى سنوات الاخيرة ابتداء من عام ١٩٦٠ تقريبا بفضل الجهود الدائبة والمستميتة للدكتورة سمية فهمى وللدكتور احمد زكى صالح بعث الحياة فى الجمعية .

وعاد المشتغلون بعلم النفس واساتذته الى الاعتراف بان القطيعة السابقة بين روافد علم النفس فى مصر أمر لا يمكن أن يستمر وان الخلافات « المزعومة » بينهم هى شيء وهمى اذ ان مصلحة علم النفس والمشتغلين به أعلى بكثير من اى شىء آخر . وجمعت سمية فهمى بين اساطين علم النفس مرة أخرى فدعم زيور وسويف وزكى صالح وسيد خيرى وغيرهم الجمعية من جديد واعترف الكل بافضال الكل وكان المؤتمر الاول لعلم النفس بالقاهرة .

وكانت رئاسة مجلس ادارة الجمعية فى أيدى سمية فهمى وزكى صالح ثم سويف من بعدهما ويرأسها اليوم الدكتور صموئيل مغاريوس، أستاذ كرسي الصحة النفسية بكلية التربية .

على ان هذا المؤتمر الاول ما كان لينعقد لولا الجهود الجبارة التى بذلها الاستاذ الدكتور أحمد زكى صالح والمساعدات القيمة التى قدمها الدكتور احمد خليفة رئيس مجلس ادارة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية .

فكرة المؤتمر :

فى أحد الاجتماعات بالمركز القومى التى ضمت الدكتور أحمد زكى صالح والتى دارت حول قضايا علم النفس أبدى الدكتور خليفة استعداده لوضع امكانات المركز تحت تصرف علماء النفس لو استطاع احد جمعهم لمناقشة مشاكل مجتمعهم .

وكان نوعا من التحدى قبله احمد زكى صالح ـ وهو شخصية ديناميية لا تكل ـ وتوجه بسرعة الى الجمعية المصرية للدراسات النفسية وطرح الامر على أعضائها فى جمعيتهم العمومية التىانتخب فيها عضوا بمجلسالادارة . وأعطاه الاعضاء ثقتهم ووضعوا كافة جهودهم فى خدمة انجاح المؤتمر . وتكونت لجنة تحضيرية من الدكتور خليفة والدكتور زكى صالح والدكتور السيد خيرى والدكتور صمويل مغاريوس والدكتورة رمزية الغريب أستاذ كرسى علم النفس بكلية البنات والدكتور عماد سلطان رئيس وحدة البحوث النفسية بالمركز القومى .

مشكلة التنمية الاجتماعية .

وكانت القضية التى اتخذت موضوعا لبحث المؤتمر ـ وهى مشكلة التنمية الاجتماعية ـ من اقتراح الدكتور أحمد زكى . ففى رأيه ان مفهوم التنمية الاجتماعية من وجهة النظر السلوكية يرتبط بمفهوم التغير الاجتماعى ويعنى الارتفاع بمستوى أداء الفرد فى جميع نواحى حياته ، فى عمله وحياته الشخصية والاستمتاع بوقت فراغه واتصاله بالاخرين وعلاقاته بوطنه .. الخ . التنمية الاجتماعية هى مفهوم سلوكى من وجهة نظر علم النفس فما فائدة اى تقدم اقتصادى لا ينعكس فى حياة الفرد وسلوكه . ولا يوافق بعض رجال التخطيط على ذلك المفهوم اذ انهم يهتمون فقط بالانتاج والعائد وتوزيع الدخل والمنصرف . ولكن الحقيقة انه لا يمكن اغفال الجانب الاخر . فمن المعروف ان ما يسمى بالبناء التحتى للمجتمع اى تكوينه الاقتصادى وعلاقات الملكية فيه يؤدى الى بناء فوقى مطابق ، اى الى افكار وقيم وايديولوجيات وسياسة وفلسفة وفن وسلوك .. الخ والاثنان يكونان معا وحدة متفاعلة ولذلك فان التغير الاقتصادى يعاق ولا يصل الى اهدافه ما لم يسانده تغير مماثل فى السلوك والقيم . ولا ريب ان هذه العقبة هى التى واجهت ستالين فى الاتحاد السوفييتى عندما اضطر الى اتخاذ اجراءات قاسية ضد الفلاحين الذين لم يقتنعوا بالملكية الجماعية للارض ، كما انها هى السبب أيضا فى المشاكل التى واجهتها وتواجهها بعض المجتمعات الاشتراكية ، وهى التناقض بين متطلبات التنمية الاقتصادية وبين ما تستدعيه من تغير فى القيم والاتجاهات والسلوك .

وفى مصر ، لا ريب ان هذه مشكلة ملحة وفى اعتقادنا انها تشكل عائقا كبيرا أمام ثورة ٢٣ يوليو التى أتت بتغيرات اقتصادية واجتماعية ولكنها فشلت فى تغيير الانسان .

وهكذا كان هذا الموضوع هو المسالة التى دعى علماء النفس لبحثها . واختير الدكتور خليفة رئيس شرف للمؤتمر والدكتور زكى صالح مقررا عاما والدكتور عماد سلطان سكرتيرا فنيا . واختير عدد من كبار الاساتذة نوابا لرئيس المؤتمر من بينهم الدكتور مصطفى زيور والدكتورة سمية فهمى والاستاذ محمد كامل النحاس .

وتكون المؤتمر من ثلاث لجان هى ، لجنة علم النفس والانتاج ومقررها د . السيد خيرى وكان موضوع بحثها مشكلات التدريب المهنى والادارى ومشكلات العلاقة بين الادارة والعاملين والاسس النفسية للعملية الادارية وكذلك مشكلة التعرض للحوادث .

أما اللجنة الثانية فهى لجنة دور علم النفس فى التربية ومقررتها د . رمزية الغريب واطار دراستها مشكلات التحصيل المدرسى وما يتصل به من اكتساب طرق التفكير والاتجاهات وغيرها من مشكلات التعليم الكبرى بالاضافة الى مشكلة الاختبارات والمقاييس النفسية والتوجيه التعليمى .

واللجنة الثالثة هى لجنة التغير الاجتماعى ومقررها د . صمويل مغاريوس ومجال بحثها هو الدلائل السلوكية للتغير الاجتماعى وذلك عن طريق دراسة مظاهر التغير السلوكى فى مجال القيم والاتجاهات ومجال العلاقات الاسرية والشباب .

وتحددت أهداف المؤتمر فى القيام بدراسة مسحية للدراسات السيكولوجية فى كل ميدان من هذه الميادين الثلاثة . وتقديم الانجازات العلمية لعلم النفس فى هذه الميادين على ضوء أهداف التنمية الاجتماعية . واقتراح الخطوط العريضة لتنظيم الدراسات والبحوث النفسية فى السنوات القادمة .

التغير الاجتماعى :

تميزت المناقشات التى دارت فى لجنتى الانتاج والتعلم بانها كانت فى معظمها مناقشة لبحوث الماجستير والدكتوراه

التى أجريت فى مجال كل منهما . ولقد وجهت المناقشات النظر الى اهمية النتائج التى خرجت بها تلك البحوث وضرورة الاستفادة منها فى التطبيق .

اما اخصب المناقشات فكانت تلك التى دارت فى لجنة التغير الاجتماعى . اذ تميز التقرير العام لتلك اللجنة والذى اعده الدكتور صمويل مغاريوس باطار نظرى وفكرى واضح كم القيت بها دراسات أعدت خصيصا للمؤتمر هى « التطور الاجتماعى واثاره النفسية فى مصر » للدكتور فرج احمد فرج ، « دراسة نقدية من زاوية علم النفس للتغير الاجتماعى فى ج.ع.م » للدكتور صلاح مخيمر ، كما القى الدكتور مصطفى سويف دراسة عن أسلوب اعداد الباحث النفسى وعلقت الدكتورة حكمت ابو زيد تعليقا عاما على موضوعات اللجنة .

وكان الموضوع الذى القاه الدكتور فرج دراسة نظرية دسمة عن المدلول السيكولوجى للتغير الاجتماعى واتخذ أساسا له ثلاثة مواقف فكرية معاصرة تؤكد كلها الطابع الكيفى للانسان وهى الماركسية والكانتية الجديدة والفنومنولوجيا . واعتبر ان أهم هذه الابعاد ومحورها جميعا هو بعد العلاقة الاجتماعية بالعالم المادى الذى أبرزته الماركسية . ونعرض بعد ذلك للتطور الاجتماعى فى مصر وأبعاده النفسية وعدم مواكبة التطور النفسى للتطور الاجتماعى . وخرج بعدة توجيهات تتضمن ضرورة العمل على فهم الظواهر النفسية فى ضوء التطور وعلى اهمية توجيه أجهزة الاعلام لخدمة اهداف بناء الانسان نفسيا بحيث يدفع عجلة التطور ويسرع بعملية التغير .

ولعل هذه أول مرة فى تاريخ مصر يخضع فيها التطور الاقتصادى والاجتماعى لمنظور الرؤية النفسية لبناء البشر فى ظل مجتمع متغير . ولا أغالى اذا قلت ان هذه القضية هى أيضا قضية حديثة تماما تقف فيها مصر على قدم المساواة مع الفكر العالمى المعاصر .

توجيهات المؤتمر :

١ ـ مع تقدير المؤتمر للمجهودات الفردية والجمعية التى تمت فى ميدان الدراسات والبحوث النفسية فى الجمهورية العربية المتحدة مما يسر ذخيرة طيبة لهذا المؤتمر فان تنظيم البحوث العميقة فى مختلف ميادين النشاط الانسانى امر ضرورى فى عصرنا الحالى . وهذا لا يتأتى الا عن طريق هيئة على مستوى قومى كالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية حيث يمكن أن تنظم لهذه البحوث وتخطط لها وترتب لها الاولويات ، ويقوم باجراء هذه البحوث فريق متكامل من العلماء من مختلف التخصصات حتى تضمن الدراسة المتكاملة للظاهرة السلوكية فى اطارها الاجتماعى .

٢ ـ يوصى المؤتمر بتكوين لجنة من اقسام علم النفس بالجامعات والمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية والجمعية المصرية للدراسات النفسية تضع قانونا اخلاقيا لمهنة الاخصائى النفسى وعرض هذا الاقتراح على الجهات المعنية لتنظيم العمل فى ميادين الخدمات النفسية .

٣ ـ يوصى المؤتمر بضرورة الاسراع فى تحديد المهن والوظائف التى يتولاها الاخصائى النفسى فى مختلف مناشط الحياة الاجتماعية والعملية .

٤ ـ يوصى المؤتمر بتكوين لجان علمية لمراجعة موسوعة الاختبارات النفسية التى ظهرت أخيرا ووضع النظام الاخلاقى الذى يتبع فى طبع هذه الاختبارات وتوزيعها وبيعها لجهة النشر وخلافه .

٥ ـ يوصى المؤتمر باجراء تخطيط دقيق للبحوث النفسية فى المجالات التربوية والمجالات الصناعية عن طريق هيئات مسئولة لها صفة الاستمرار ويوصى المؤتمر ان تكون هذه الهيئات ذات استقلال ذاتى حتى تتحرر من اطار الروتين الحكومى الذى يعيق الابحاث والنمو العلمى .

٦ ـ يوصي المؤتمر أن توجه الجامعات ومراكز البحوث اهتمامها الى دراسات الطفولة وتنشئتها الصحيحة وخاصة فى فترة ما قبل المدرسة .

٧ ـ يوصي المؤتمر بتوجيه العناية فى الدراسات والابحاث الى مشكلات تعليم الكبار من حيث طرق التعلم والوسائل المعينة فى العمليات التعليمية وأن يتم هذا بالاتفاق بين جهات البحث ـ الجامعات أو مركز البحوث ـ والمركز الدولى بسرس الليان .

٨ ـ رغم ما تناله مشكلات الشباب من اهتمام من بعض الجهات فانه يلاحظ على هذه الدراسات انها دراسات مسحية وتعالج جوانب محددة من سلوك الشباب والمؤتمر يوصي بشدة بضرورة دراسة مشكلات الشباب فى تكوين شخصيته والمؤثرات التى يتعرض لها وتقويم سلبيتها وايجابيتها ودراسة طرق تدعيم المؤثرات الايجابية فى تكوين الشباب بحيث لا يقتصر على التكيف مع مجتمعه الحالى بل يسهم فى تقدمه العلمى والفكرى والحضارى والفنى والسياسى .

٩ ـ يوصى المؤتمر بتكوين لجنة مشتركة من الجامعات ووزارتى التربية والتعليم والتعليم العالى والمركز القومى لدراسة البحوث التى تم اجراؤها فى مجالات التربية وتوجيه تطبيق نتائج هذه البحوث فى مجالات التربية والتدريب المهنى والتنشئة الاجتماعية .

١٠ ـ يوصى المؤتمر بضرورة تعميم نظام المرشد النفسى والاخصائى النفسى التربوى فى مختلف مراحل

التعليم وتزويد مكاتب الارشاد النفسى بمجموعة الاختبارات والمقاييس التى تساعد هؤلاء الاخصائيين فى انجاز واجباتهم على الوجه الاكمل .

١١ - يوصى المؤتمر بأن يدرس المركز القومى للبحوث الاجتماعية مشروع تبنيه للجمعيات العلمية التى تتخصص فى العلوم الانسانية كالجمعية المصرية للدراسات النفسية وجمعية العلوم الاجتماعية .. الخ .

١٢ - يوصى المؤتمر بتكوين لجنة دائمة لمتابعة توصيات هذا المؤتمر حتى يمكن دراسة عوائق تنفيذ هذه التوصيات .

١٣ - يوصى المؤتمر هيئات الباحثين فى الوحدات المعنية بالبحوث النفسية مثل الوحدة النفسية والتربوية بالمركز واقسام علم النفس المختلفة بالجامعات بأن تعمل على تنظيم برنامج معين للبعثات الداخلية والخارجية حتى نضمن صحة الاتصال بين وحدات البحوث المختلفة فى الجمهورية وبينها وبين مراكز البحث فى الخارج .

١٤ - يوصى المؤتمر بالاسراع فى انشاء أكاديمية العلوم التربوية التى اوصى بها مؤتمر التعليم فى الدولة العصرية المنعقد فى فبراير الماضى .

١٥ - يوصى المؤتمر بتنظيم دورات تدريبية للاخصائيين النفسيين فى مختلف المجالات على أن تشترك الجمعية المصرية للدراسات النفسية واقسام علم النفس بالجامعات مع المركز القومى فى تنظيم هذه الدورات واعداد برامجها وما يترتب عليها .

١٦ - يوصي المؤتمر بأن تتولى الجمعية المصرية للدراسات النفسية تنظيم ندوات لاعضائها لمناقشة مشكلات عدم الاتصال وممارسة النقد الذاتى عن طريق مناقشة الموضوعات مناقشة علمية بالطريقة التى يحددها مجلس ادارة الجمعية .

١٧ - يوصى المؤتمر بأن تهتم الجامعات ومراكز البحوث بدراسة مجموعة من المشكلات العاجلة مثل مشاكل التحول من الحياة الريفية الزراعية الى الحياة الحضرية الصناعية كذلك مشكلات التحول الاشتراكى وطرق تدعيم السلوك الاشتراكى بين الجماهير العاملة فى الشعب المصرى .

١٨ - يقترح المؤتمر أن تهتم الجهات العلمية بدراسة المجتمع الاسرائيلى ودراسة الطرق العلمية لمكافحة الحرب النفسية وفضح نقائض هذا المجتمع العدوانى .

المؤتمر القادم لعلم النفس :

أوصى المؤتمر الاول بعقد مؤتمر دورى لعلم النفس فى كل عام . وفى رايى انها توصية متسرعة . فالحق انه من احب الامور الى نفوسنا ان يصبح لعلم النفس دور كبير فى بناء المجتمع وان يكون تطوره سريعا يواكب كل عام ما يجد من تغير فى مجتمعنا . ولكن نظرة واحدة الى ما تكلفه هذا المؤتمر من جهد ومال ستبين لنا ضرورة اعادة النظر فى هذه التوصية .

فاولا مع الجهد البشرى والتنظيمى الهائل الذى بذلته وحدة البحوث النفسية بالمركز القومى كانت هناك بعض الثغرات التى ترجع طبعا الى السرعة والتى كان يمكن تلافيها . وذلك من مثل عدم توافر المطبوعات قبل المناقشة وعدم القيام بدعوة الهيئات المختلفة غير المشتغلة بعلم النفس ولكن المستفيدة من نتائجه . وغير ذلك من امور بسيطة لا تنتقص اطلاقا من الجهد الكبير .

ثانيا : من الواضح ان الدراسات والبحوث المبتكرة التى اعدت خصيصا للمؤتمر لم تخرج عما القى فى لجنة التغير الاجتماعى وكان الباقى كله تلخيصا للرسائل او البحوث التى سبق اجراؤها من زمن . وان عقد المؤتمر الجديد يستدعى جهودا علمية لا نعتقد فى توافر الوقت الكافى لها .

ثالثا : تمويل المؤتمر، من المعروف ان المركز القومى هو الذى انفق على اقامة هذا المؤتمر وهو فضل لا يمكن انكاره (بلغت التكاليف حوالى ١٥٠٠ جنيه) ولكن ما العمل فى المؤتمرات القادمة . يجب القيام بحملة واسعة بين كافة الهيئات المعنية لتدخل تكاليف المؤتمر ضمن مصروفاتها وحتى يقام المؤتمر القادم بطريقة أوسع وادق . مما يستدعى وقتا وجهودا .

رابعا : والاهم من كل ذلك هو تدعيم الجمعية المصرية للدراسات النفسية . فلما كانت الجمعية هى الهيئة النشطة وراء قيام هذا المؤتمر وكان اعضاؤها هم الذين غذوه بالبحوث المبتكرة ، فلاشك ان العمل الواسع النشط لضم أكبر عدد من المشتغلين بعلم النفس الى صفوفها يصبح الواجب الاول الملح على كل من يرغب فى استمرار انعقاد مؤتمرات علم النفس .

ومن المعروف ان الجمعية لا تملك مقرا ثابتا وانها تعتمد على تبرعات الاعضاء (تبرعت سمية فهمى بمبلغ مائة جنيه وكل من زكى صالح ومصطفى سويف بمبلغ خمسة وعشرين جنيها) كما ان تدعيم علاقاتها بكافة الاجهزة والهيئات العلمية يستدعى جهدا ووقتا لابد من القيام به .

وفى النهاية ، فان المجتمع المصرى وقد تخلص من عائق ضخم كان يقف فى وجه تطوره الديموقراطى وأزاح عن كاهله عبء استبداد اجهزة السلطة وبدا ان القدرات الخلاقة والابتكارية لعلمائه ستجد جو صحيا تتنفس فيه .. المجتمع المصرى يحتاج فى هذه الايام الى جهود علماء النفس .. ولذلك فنحن ننتظر الكثير من مؤتمرات علم النفس المقبلة .

النظرية العلمية ومؤتمرات علم النفس

عبد الستار ابراهيم

لعلنا لانختلف فى الحكم بان المؤتمرات العلمية من ركائز تطور العلم الى الامام . ودورها فى هذا قد يتجاوز دور او ادوار العلماء كافراد عاملين بهذا الحقل من التخصص او ذاك . فمن خلال هذه المؤتمرات تتاح للمشتغلين بالعلم فرصة — نادرا ماتتحقق — للالتقـاء وتبـادل الافكار ، والالتحام بزملائهم العاملين بنفس الميدان . ومن خـلال هذه المؤتمرات نستطيع ان نلم ، ايضا بكثير من الموضوعات والافكار ، فيتحدد لكل منـا موقعه من سـلم الارتقـاء والنضوج ، فنحسن من انفسنا ، اذا كنا نحتل موقعـا متخلفا ، او نحس بالرضا عن النفس اذا كان هذا الوضع يتقدم بنا فى سلم الارتقاء درجات . وفى كل الاحوال تكون قوة الدفع الى الامام احد المحاور التى ينتظم من خـلالها عدد كبير من الاهداف الفرعية للمؤتمرات العلمية .

فضـلا عن هـذا ، فمن المؤتمرات العلمية يتم التقدم لا على المستوى الفردى ، بل على مستوى العلم ككل . وفى كثير من الاحيان تكون المؤتمرات نقطة تحـول ضخمة فى تاريخ العلم . يكفى ان نذكر كمثال على هذا مؤتمرى جامعة هارفارد سنة ١٩٤٥ بالولايات المتحـدة الامريكيـة ، ومؤتمر بافلوف سـنة ١٩٥٠ بالاتحـاد السوفيتى .

قس على هذا اى مؤتمر علمى عن اى ميدان ، واى موضوع ، فحصيلته النهائية : دعوة الى مزيد من التفكير العلمى ، والابقاء على التقاليد العلمية مع التقدم بها فى نفس الخط ، بحيث تكون منجزاتنا اكثر ضخامة وثراء . لابد منذ البداية من مسلمات رئيسية .. توحـد جهود المشتركين ، وتنسق جهودهم . من اهم هذه المسلمات ، الاتفاق على تبنى وجهة نظر علمية فى تحليل الظواهر ، والاتفاق على مفهوم ناضج للنظرة العلمية .

وفى شهر مايو الماضى مابين العاشر والثانى عشر منه عقد بمقر المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية اول مؤتمر لعلم النفس فى مصر . وكان موضوعه الرئيسى دور علم النفس فى التنمية الاجتماعية .

ونجد لزاما علينا ان نسجل له منذ البداية قدرته على جمع المتخصصين فى علم النفس فى مكان واحـد ، يستمعون ويتناقشون ، فى صورة اثرت — دون شك — فى افكار المتخصصين .

غير ان هذه الميزة يجب ان لاتجعلنا نغفل منذالبداية عن ان هذا الاثراء ظل محدوداً سواء على مستوى الاهداف النهائية للمؤتمر او بالنسبة لقدرته على تنظيم الطاقات فى تناغم بناء .

ودون الدخول فى تفصيلات المؤتمر ، والبحوث التى اذيعت فيه ، او ماانتهى اليه من توصيات عامة تتمشى مع المناقشات التى تمت فيه او لا تتمشى ، ودون الدخول فى تفاصيل التقارير الرئيسية التى القيت . فقد لفت نظر الكاتب عدد من النقاط يختص بعضها بالاطار العـام فى تنظيم المؤتمر ، ويتعلق البعض الاخر بما يمكن ان نسميه باخطاء التفكير — كما ظهرت فى عدد من المناقشات الفرعية والبحوث ، وكما برزت على وجه الخصوص فى لجنة علم النفس والتغيير الاجتماعى .

ولعل اهم النقاط التى تختص بالاطار العام فى تنظيم المؤتمر افتقاره منذ البداية الى تصور نظرى عام ، يعمـل

ويزيد من التجانس المرغوب فيه من أجل نمو فعال لدور علم النفس فى التنمية الاجتماعية . ولعل هـذا الافتقار النظرى هو مايمكن أن يفسر بعض المناقشات الغريبة التى ترجع بتاريخ علم النفس الى أول العشرينات . لازالت قدرة عدد كبير من المتخصصين فى علم النفس على الاعتراف بعلمية هذا العلم محدودة ، ولا زالت الاتهامات التى توجه الى المناهج العلمية وتطبيقها فى علم النفس تقف عندمستوى الاتهامات التى كان يوجهها - منذ خمسين عاما أو يزيد - الفلاسفة والكتاب للمناهج العلمية .. والتى تجاوزها فى الحقيقة العلم فى تطوره .. ووعاها فى دروس ساهمت دون شك فى تقدمه . لقد أدى عدم وجود مسلمات اساسية الى ظهور بعض الاصوات التى أخذت تهاجم بقـوة التقنيـة والقياس فى علم النفس ، واسـتخدام الاحصـاء ، وان (معاملات الارتباط بلهاء) ؟! والتوصية بدراسة مشكلات التغير الاجتماعى بالوقوف عند الخبرة الاكلينيكية بالواقع وبما تستند اليه - فى أحسن الاحـوال - من اختبارات اسقاطية . صحيح برزت بعض الاصوات التى كانت ترد قليلا هذا التيار غير انها كانت من خفوت الصوت ، ما جعل تأثيرها لايتجاوز عقول اصحابها .

وقد بدأ الهجوم على التيار العلمى المحكم بوجهات نظر يعيها تماما علماء النفس التجريبى مثل الادعاء بأن العلماء (مجرد مسجلين للوقائع) . غـير أن من البديهيات التى يعيها علماء النفس أن العلم ليس أكواما من الحقائق المتراكمة بفعل النشاط فى اسـتخدام المنهج التجريبى فحسب ، ولكنه يحاول أيضا أن يصوغ لغة نظرية تعطى هذه الحقائق المتناثرة معناها ، كما توحى الى الاذهان بما يجب أن يتقدم اليه العلم من خطوات تالية ، وبما ينتهى اليه ذلك فى المدى البعيد من تحقيق السيطرة على السلوك الانسانى .

ولقد كان أيضا لعدم الانطلاق من تصور نظرى متسق أن بدت جهود المشتركين كالنغمات الناشزة التى لاينتظمها أى معنى متجانس ، بالشكل الذى حد من ثراء المناقشات والانتهاء الى توصيات فعالة ، واجراءات تزيد من فاعلية علم النفس فى دراسة مشاكل التغير الاجتماعى . بل لم يكن هناك اتفاق على الحـد الادنى من شروط البحث العلمى .

وبسبب هذه الثغرة ، بدت أيضـا بعض البحوث التى ألقيت - فيما عدا القليل منها - أشبه بالمقـالات الصـحفية منها بالبحوث العلمية الجادة التى نقرأها فى الدوريات العلمية أو المؤتمرات ، لقـد أخذت هـذه البحوث - بدلا من التركيز على مزيد من العلمية - شكل التفكير النظرى الفضفاض الذى ساد تفكير علمائنا فى بداية هذا القرن . وعندما نقول الشكل النظرى لانعنى فى الحقيقة مستوى النظريات العلمية التى تربط بين الوقائع المتناثرة، وتوحى بمزيد من الخيال والفعل ، ولانعنى كذلك التطبيق الجاد للنظريات العلمية واعطاء تصورات ذهنية للمشكلات الاجتماعية ، تعمق احساسنا بمشكلات العصر ، أو توحى لنا باحترام تفكيرنا العلمى .. وانما نعنى هـذا التعسف الشديد فى تحليل الواقع بمفاهيم «تلفيقية» Eclectic والتى لا تؤدى فى تصورنا الا الى اساءة عرض النظريات العلمية ، والاضرار بكيانها المتكامل .

ان هناك فارقا كبيرا بين تطويع نظرياتنا فى اتجـاه تحليـل واقعنـا الاجتماعى ، وبين أن نتنـاول الواقع وننتقى منه مايؤيد هذه المفاهيم .. ان التطويع فى الحالة الاولى أمر مقبول ، وهو يدل على سعة الخيال والحيلة .. لان النظرية العلمية بناء غير مكتمل تماما . وان من وظيفتها أن تكشف لنا عن معنى كثير من الوقائع المتناثرة، كما تكشف فى داخلها عن امكانية التعديل والتطوير اذا ماكان صوت الواقع يعتدل أو يتغير .. أما تناول الواقع، وتضييقه بحيث ننتقى منه مايؤيد مفاهيم النظرية فهـو لايؤدى فى العادة الا الى تشويه الواقع والنظرية معا . وهو شبيه فى كثير من الحالات بتلك المحاولات التى كان يقوم بها المحللون النفسيون فى العشرينات بتعميم بعض الظواهر التى تسود بين المرضى العصـابيين على الافراد الاسـوياء ، ثم الانتقال بجرأة غريبة من هـذين المجالين الى مجـال تحليل الظواهر الاجتماعية .. واذا كنا نقبل هذا الامركجزء من التاريخ فاننا لا نقبله فى الفترة الراهنة من نمو علم النفس ، تلك الفترة التى يتسابق فيها العلماء فى الدول المتقـدمة على التحليـل العلمى ، والضبط الدقيق ، والكشف عن عموميات الظواهر من خـلال الجهـد العلمى البناء .

وقد أدت هذه الثغرات الى ظهور تبريرات غريبة هى مايمكن أن نسميه باخطاء التفكير .

من هذا مثلا الوقوف بالمناقشات الجادة عند حدود لاتسمح بمزيد من البلورة العميقة للمشكلات التى طرحت. وانهاء هذه المناقشات بعبارات تنميطية شكلية بحجة أن (اختلاف العلماء رحمة) .. (وعلامة على الصحة) ..وهى حجة إذا شئنا أن نترجمها من خلال النسق العام الذى ظهرت فيه توضح بعبارة أكثر صراحة ان انتقاد بحث غير علمى يدل على اختلاف لوجهات النظر ، وأن هذا الاختلاف فعال وضرورى . وينطوى هذا الامر فى تصورنا على عدم ادراك حقيقى لما يجب أن يكون عليه الاختلاف بين العلماء . قد نقبل أن يختلف العلماء فى تفسير بعض المعطيات التجريبية عن بعض الظواهر، نقبل هذا لانه نوع من الاختلاف المحمود الذى يعود فى النهاية بحصيلة لابأس بها من التقدم والاثراء للعلم . اما ان يختلف العلماء على مواصفات المنهج العلمى أو البحث العلمى، فهو مستوى من الاختلاف لايكون رحمة ولا علامة على الصحة الا من باب التعميم الشكلى لاحكامنا على الاشياء .

ومن مظاهر أخطاء التفكير أيضا التبسيط الشديد فى المناقشات التى دارت حول ارتباط العلماء بمشكلات الواقع . لقد كان علماء النفس فى اثارتهم لهذا الموضوع أشبه بأهل « أرجوس » فى مسرحية الذباب لسارتر .. التغنى بالادانة والنقد .. اننا (مخطئون) ، (كسالى) ، وان العلماء (انعزلوا فى معاملهم) وأنهم (انعزلوا عن المشكلات الاجتماعية التى تحيط بهم) . قد يكون هذا صحيحا .. وقد ننعى بالفعل قصورنا فى تحليل واقعنا تحليلا علميا نشطا .. وقد يكون العلماء مسئولين عن هذا فضلا عن ظروف عامة أخرى . ولكن اثارة المشكلة بهذا الشكل المبسط لا يفيد . وفضلا عن تبسيطة لقضية العلاقة بين البحث والتطبيق ، تجاهل لمحاولات فردية مخلصة .. ليس هذا مجال الكشف عنها .

لقد كنا نتوقع أن تتجه المناقشات الى البحث العميق لقضية العلاقة بين البحث الاكاديمى والتطبيق فى مجال علم النفس والتغير الاجتماعى .. وهى حقيقة تستحق بالفعل جهد المؤتمرين لانها من النقاط الجوهرية فى موضوع المؤتمر. وصحيح ان من بين البحوث التى قدمت هناك بحث انتهى الى توصيات جادة ومحددة عن قضية التطبيق .. غير أن بحثا واحدا دون شك لايكفى .. وهو فى كل الاحوال لايعتبر دفاعا عما نسميه بأخطاء التبسيط الشديد لاتجاهات المناقشين التى سادت قبل هذا البحث .

ان علاقة عالم النفس بالمشكلات المباشرة للواقع ذات حدين خطيرين خاصة اذا أخذت كطرف مقابل لعلاقته بمعمله وبالبحوث الرئيسية الاكاديمية . فنحن نجد ان الفصل المتعسف بين التكوين العلمى للعالم كما يحصل من خلال البحث الاكاديمى ، وبين دوره كمساهم فى حل مشكلات واقعة المباشرة لايخدم بأية حال لاتكوين العلماء ولا دراسة مشكلات الواقع . سيظل التكوين العلمى كما رأيناه فى مؤتمرنا ، وستظل مشكلات الواقع تصاغ فى عدد من الاحصائيات ، والنسب المئوية ، مجرد وقائع مجموعة، وتقارير مصيرها الحفظ فى الارشيفات للعجز عن استعمالها فيما يفيد .

ان العلاقة بين البحث والتطبيق ليست علاقة تقابل بأى حال ، ويجب أن لاتكون هكذا انها علاقة تفاعل .. وحوار بناء .. وتبلورها فى هذا الشكل لايتطلب استخدام الالفاظ العامة من الادانة والهجوم بقدر مايتطلب الدعوة الى مزيد من الاعتكاف على البحث الاكاديمى ، ومزيد من الالمام بالاصول المهنية ، ومزيد من توصية الدولة بالاهتمام ببناء المعامل وتجهيزها .. قبل الانتقال بعد هذا الى الارتباط بمشكلات الواقع المباشرة .

كان من الممكن مناقشة هذه المشكلة بتقديم صياغة ملائمة تنتهى بخدمة الهدف العام للمؤتمر .. كمؤتمر تعقده الدولة وتريد سماع أصواتنا من خلاله ، وكمؤتمر كان يجب أن يحتل بحكم هذا مركزا للضغط فى تحويل نظرتنا الى الاشياء والامور وفق مقتضيات البحث العلمى الجاد . ولقد كان يمكن مثلا مناقشة علاقة مراكز البحوث كهيئة تقوم بتنفيذ البحوث واجرائها ، بالجامعات ، وان تتوصل لصياغة مناسبة لهذه العلاقة بحيث تهدف الى ربط الجامعة بمشكلات الواقع المباشرة ، والى التكوين المنهجى والاكاديمى لمراكز التطبيق . ان الانغماس فى مشكلات الواقع المباشرة أمر يقوم به بالفعل أو يجب أن يقوم به المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ولكن هذا الانغماس محدود من حيث الكم والكيف .. من حيث الكم ربما بسبب الموارد المادية المحدودة ، وغياب النظرة الشاملة .. ومن حيث الكيف ربما لامور تتعلق بالتكوين العلمى .. وهو الامر الذى يمتد

بجذوره الى نظام التدريس بالجامعات . وربما لان المركز هيئة غير متخصصة اساسا فى تطبيق العلوم السلوكية .

غير ان صلة مركز البحوث بالجامعات ، وهى تتم بالفعل بصورة او باخرى كان يجب أن تناقش بالمؤتمر .. لان المركز فى النهاية هو المعادلة التى تلتقى عندها جهود علماء النفس فى دراسة مشكلات التنمية الاجتماعية .ويجب ان نشير الى ان هذه الجهود ستظل محدودة المدى مالم يؤثر المركز القومى على سياسات اقسام علم النفس والاجتماع بالجامعات . ان الاتصال بمشكلات الواقع المباشرة يتطلب بادىء ذى بدء تدريبا على اجراء البحوث ، وهو امر يجب ان تقدمه الجامعات بتلقين الطالب أصول البحث العلمى ، فضلا عن البرامج الرئيسية الاساسية .

وفى هذه المرحلة بالذات نجد من الضرورى ان يبدأ الحوار الفعال بين مركز البحوث واقسام علم النفس والاجتماع بالجامعات بحيث تخصص بدبلومات الجامعات برامج تدريب علمى فى بعض الموضوعات التى تهمنا كاشخاص نحيا فى واقع يتطلب التطوير .

ومن الخير أن تتم صلة مركز البحوث بالجامعات فى جو قادر على خلق احترام متبادل ، وسلام ، وبخلق مفاهيم تساعد على المساواة بين اساتذة الجامعات وباحثى المركز ، بحيث يقضى على الفكرة الشائعة بان العاملين بالجامعة فى موقع افضل ، او اكثر امتيازا من باحثى المركز .فكلاهما فى النهاية يريد المساهمة فى حل مشكلات الواقع باسس علمية مختلفة . وخلق مثل هذا الجو سيساعد دون شك على القضاء على تلك الهجرة المقنعة للباحثين بالمركز القومى بعد اكتمال نضجهم فى مجال البحث التطبيقى بانتقالهم الى الجامعة .. بما يمثل خطرا لايقل عن خطر الهجرة الى الخارج .. ففى جميع الاحوال تتبدد الطاقة البشرية فى مسارب لا تستطيع ضبطها .

ومن ظواهر التبسيط الشديد التى شاعت سواء فى كتابة بعض التقارير ، أو البحوث التى القيت ، أو المناقشات التى تمت ، هذا الربط بين العلم والسياسة بطريقة لا تكسب منها النظرة العلمية فى ارتقائها ونضجها شيئا ، وبطريقة لا تكسب منها السياسة غير اصدقاء جاهلين ، وهم اسوأ لها من اعداء حكماء .

ويعتقد الكاتب ان هذا التبسيط لعلاقة علم النفس بمفاهيم السياسة هو امتداد لتصور مشوه عن علاقة العلوم الانسانية بالايديولوجية . وهو تصور تجاوزته البلدان الاشتراكية المتقدمة ذاتها . فلم تعد العلاقة بالايديولوجية ، علاقة تكبيل للحرية العلمية بالقيود ، والحد من انطلاقها . وقد اختفى هذا الحذر من التقدم العلمى ، أو من الكشوف التى يمكن أن يسفر عنها العلم .

اختفت هذه العلاقة .. بعد اعادة تصور للايديولوجية كفلسفة لقيم قصوى تستهدف الخير العام للجماعة ، وليست ذلك الاطار الفلسفى الذى يستند على مسلمات مغلقة اشبه بالمسلمات اللاهوتية .

ان الايديولوجية جزء من الواقع الاجتماعى ، وتتبادل فى هذا الواقع مع غيرها من المعرفة الانسانية التاثير والتاثر .. وعلى هذا فان المعرفة العلمية بناء على هذا التصور لا تكون هدفا للقيود بمقدار ما تكون هدفا لاطلاق اشعة الوضوح ، واشعة التغيير بما فى ذلك الابنية الايديولوجية ذاتها .

وقد لعبت الايديولوجية الماركسية فى البداية دور صراع مع العلم ، ومكتشفات العلم الطبيعى والبحث الاجتماعى .. غير أن هذا الصراع قد انتهى وبدأت بدلا منه حقبة من الالتحام والاعتماد المتبادل بين العلم والايديولوجية. فلم تعد أذهان الماركسيين المحدثين رافضة للبحث النقدى التحليلى والاستقرائى بالالمام بالحقيقة .

لكن الخطر الحقيقى فى تطور علم النفس فى مصر يمكن ان يتبلور فى مظهر من مظاهره عند الوقوف على مسلمات مغلقة ، مبسطة ، متصلبة باسم أن تكون على وعى أيديولوجى ، أو على ارتباط بمشكلات واقعنا المباشر . وأن تكون النتيجة هبوط فى مستوى البحث العلمى يؤدى به الى الاختناق بفعل ارادى .

ويشعر الكاتب أنه من الخير لو ان يسبق عقد المؤتمر بسلسلة من المناقشات ، والتخطيط النظرى العميق، لانه كان يجب أن يكون نقطة تحول ضخمة فى التفكير العلمى فى العلوم الانسانية عموما ، وعلم النفس على وجه الخصوص . غير ان الفرصة لا تزال سانحة دون شك لاثارة هذا الجدل ، وربما تكون سلبيات المؤتمر دفعا ايجابيا لجيل العلماء الراهنين لان يواجهوا هذه المشكلات بشجاعة أدبية قد تحقق الكثير لنمو علمهم .

دور التربية في تنمية التفكير الابتكارى

د. فؤاد أبو حطب

اذا كان لنا ان نستعير لغة المؤرخ لقلنا ان النصف الثانى من القرن العشرين بالنسبة لعلم النفس هو عصر الدراسة العلمية لتفكير الانسان ، كما كان النصف الاول منه هو عصر الاهتمام بالدوافع والتعلم ، وكما كان النصف الثانى من القرن التاسع عشر – مرحلة المهد فى نمو علم النفس – هو عصر السيكوفيزيقا .

وهذا الاهتمام بالتفكير الانسانى الذى شهدته السنوات العشرون الاخيرة شمل مختلف انواع العمليات العقلية العليا ، وكان الابتكار على راس القائمة ، ربما كان تعويضا عن التجاهل الشديد الذى تعرضت له هذه العملية العقلية الرفيعة طوال تاريخ علم النفس اذا قارناها بغيرها كالاستدلال والتذكر . وعموما نستطيع القول انهذا التاكيد المعاصر على دراسة العمليات العقلية انما هو لون من الثورة على ما ظل سائدا طوال نصف قرن – فترة سيادة السلوكية الكلاسيكية والجديدة جميعا – حينتركزت جهود علم النفس على مظاهر السلوك البسيط .

وبالطبع بذلت جهود هامة فى الماضى فى ميدان دراسة التفكير ربما كان اهمها ماقامت به مدرسة فيورزبرج ومدرسة الجشطالت فى المانيا ، وماساهم به معمل بياجيه فى سويسرا ، وماكتبه بافلوف عن الجهاز الاشارى الثانى (S.S.S.) (١) وعلاقته باللغة والتفكير ، واخيرا جهود علماء التحليل العاملى وبخاصة فى انجلترا وامريكا فىميدان اكتشاف القدرات العقلية .

اما فى ميدان الابتكار فمنذ عام ١٨٩٠ ظهرتدراسات متفرقة فى انجلترا وفرنسا وامريكا وايطاليا ، الا انها لم تستمر ولم ينتظمها نسق نظرى يربطها بعلم النفس ربطا وثيقا ، حتى اذا جئنا الى اواخر الاربعينات من هذا القرن شهدنا بداية انطلاقة ليس لها نظير فى الماضى فىدراسة التفكير والتفكير الابتكارى أسهمت بحظ وفير فى زيادة فهمنا لهذه العملية العقلية العليا .

ولقد كان لهذا الاهتمام الشديد صداه فى ميادين الحياة التطبيقية وبخاصة فى ميدان التربية ، فظهر هدف «التربية للابتكار» مسايرة للتقدم العلمى وفهما صحيحا لروح العصر ولمطالب المجتمع العصرى .

ان التغير السريع فى مجالات العلم والتكنولوجيا كما يتمثل فى وفرة النظريات والمفاهيم وفى غزارة المعلومات والمواد ، وفى كثرة المخترعات والادوات ادى الى تغير فى الأساليب ، وماصاحب ذلك من ميكنة Mechanization واتمتة Automation وقضاء على كثير من المهارات وطرق التدريب . فمثلا كان يمكن فى الماضى القريب –منذ ربع قرن فقط – تدريب المهندس او الميكانيكى مفترضين ان مهاراته ستظل دون تغيير نسبى معظم حياته المهنية . أما الآن فان مثل هذه النظرة الى التعليم الهندسى او الفنى ليست واقعية لان من المتوقع ان اى تدريب لن يكسبالمرء مهارات تحافظ على كفاءته لاكثر من عشر سنوات علىأفضل تقدير . ونتيجة لذلك ظهرت الدعوة الى التربية المستمرة والتدريب الذى يتميز بالمرونة (جوهر الابتكار) اعدادا لحياة متغيرة .

واذا علمنا ان الصراع الدولى فى الوقت الحاضر – ومنه صراعنا الحضارى ضد العدو الاسرائيلى –لايحسمه الا التفوق العلمى والتكنولوجى ، تصبح مسالة المحافظة على الثروة العقلية القومية ، وتنمية هذه الثروة ،مسئولية عظمى لابد ان تتحملها التربية ، ولابديل لذلك الا التخلف .

هذه الحقائق أملت على الفكر التربوى المعاصر ان يراجع نفسه ، وسعى المربون الى الاستفادة من نتائج

البحوث التى اجريت فى هذا الميدان فى تشكيل نمط من التربية يساعد كل طفل على اظهار طاقاته وتنميتها قدر الامكان . وكان من الميسور ادراك العلاقة بين تنمية ابتكارية الانسان وبين الاهداف الاخرى المشروعة مثل تحقيق النمو الكامل والشامل لشخصية الطفل ، وتوفير الصحة النفسية والعقلية له ، واكسابه المهارة فى التعامل مع الظروف المتغيرة ، والوصول الى قدر مناسب من التحصيل التربوى والنجاح المهنى .

الابتكار هدف التربية العصرية :

التربية عملية عقلانية Rational تعتمد على وضوح الغايات . فالمعلم لا يستطيع ان يدرس مقررا فى اللغة العربية او الرياضيات دون ان يعرف مقدما اى تغيرات فى السلوك يهدف الى تحقيقها فى الاطفال والناشئة والشباب. فاذا كان مقرر اللغة العربية يهدف الى تنمية المهارة فى التعبير اللغوى فان تدريسه يختلف عن مقرر آخر يهدف الى تنمية التذوق الادبى او تنمية المهارة فى القراءة . ويتطلب ذلك دون شك تحديدا سلوكيا للاهداف حتى يتحقق قدر من «الاتفاق» حولها .

وفى التربية لابد ان يتوفر لدينا ايضا مجموعة من البيانات عن الوضع الراهن لسلوك التلاميذ فى وقت ما او مايسميه جليزر المدخلات السلوكية entering behaviour وهذه البيانات لابد ان تكون شاملة لخبرات التلاميذ السابقة فى التعلم ومستوياتهم فيه وقدراتهم العقلية ومستوياتهم النمائية ومهاراتهم واتجاهاتهم وميولهم ودوافعهم للتعلم والمحددات الاجتماعية والثقافية والحضارية التى تؤثر فى تعليمهم . وهذه المدخلات السلوكية ليست منفصلة عن عملية صياغة الاهداف التربوية وانما هى متكاملة معها متفاعلة بها . فلابد من ناحية ان نراعى هذه الخصائص فى وضع الاهداف ، ثم ان الاهداف - بعد تحديدها - تسعى من خلال عملية التدريس الى تعديل الكثير من هذه المدخلات .

وتشتمل عملية التربية على جانب ثالث هو ما نسميه أساليب التعليم او التدريس Instructional procedures التى لو تمت على النحو المنشود تؤدى الى احداث التغيرات فى أداء التلاميذ والتى تسميها التعلم او التحصيل ، وبالطبع تتأثر عملية التدريس هذه بطبيعة الاهداف التربوية من ناحية ، وتتفاعل مع المدخلات السلوكية من ناحية أخرى بحيث لا تنشأ هوة عميقة بين ما ندرسه وبين مستويات التلاميذ . وبالقدر الذى تتأثر به عملية التدريس بالاهداف والمدخلات ، فقد تجعلنا مثلا نعيد النظر فى تفاصيل بعض الاهداف لتصبح أكثر واقعية ، كما انها تؤثر - ولابد أن تفعل - فى الوضع الراهن لسلوك التلميذ ، ولو لم تفعل لحكمنا على مانعلمه بالفشل .

واخيرا تتضمن عملية التربية تقويما او حكما لها او عليها . وسواء استخدمنا فى التقويم Evaluation ملاحظات السلوك او الاختبارات فان الغرض هو تحديد مدى تحقيق الاهداف التربوية ودراسة الآثار التى تحدثها بعض العوامل او الظروف فى تيسير الوصول الى تلك الاهداف او تعطيله . فاذا حدث قصور عن تحقيق الاهداف بشكل او آخر فان الجوانب السابقة جميعا او بعضها او واحدا منها يتطلب اعادة النظر فيه او تعديله . اى ان المعلومات التى تحصل عليها من عملية التقويم تقوم بتغذية راجعة feed back للاهداف والمدخلات السلوكية واساليب التدريس جميعا بشرط أن تكون وسائلنا فى التقويم مرتبطة بهذه الجوانب الثلاثة او بعبارة فنية تكون « صادقة » .

والواقع انه اذا كانت الاستجابات التى يتعلمها التلاميذ بسيطة والاهداف التى ننشدها محدودة مثل تهجى الكلمات وحل مسائل نموذجية فى الحساب وحفظ الاسماء والتواريخ والنظريات والقوانين ، فان هذا التعلم يكون قليل القيمة ضعيف الاثر ضيقا فى مدى الاحتفاظ به . وتكون وسائل التقويم فى هذه الحالة اسئلة تدور حول : اذكر ، وصف ، وعرف ، ومن ؛ وماذا ؛ ومتى ؛ واين . وهو ما تدور حوله الامتحانات الراهنة التى يقاس بها التحصيل . ولا يستخدم التلاميذ فى الاجابة عليها الا الذاكرة الصماء Rote memory وهى ادنى العمليات العقلية . وتكون آثار التعليم فى هذه الحالة مؤقتة . فاذا أعطينا التلاميذ «اختبارات تذكر» على فترات تتراوح بين ثلاثة اشهر وثلاث سنوات بعد انتهاء مقرر دراسي معين نجد ان ما ينساه الواحد منهم يتراوح بين ٤٠٪ و ٨٠٪ ويسمى باكنجهام ذلك « أعظم فاقد تربوى» .

ومنحنيات النسيان لمعظم المواد الدراسية فى هذه الحالة تقترب كثيرا من منحنيات نسيان المواد عديمة المعنى ، وهذا يدل على ان معظم ما نتعلمه لاغراض الامتحانات التقليدية الراهنة لا تحكمه قاعدة المعنى أو الفهم او النظام ، كما انه لا فائدة منه فى أغلب الاحوال مثل المواد عديمة المعنى (٢) .

وعلى العكس من ذلك أكدت بحوث رالف تايلر ان التعلم الذى يهدف الى اكساب التلميذ القدرة على حل المشكلات او تنمية هذه القدرة لديه تكون آثاره أكثر دواما . وحين ظهر الاهتمام بالعمليات العقلية العليا كأهداف للتربية اقتصر على صور التفكير الذى يسميه جيلفورد التفكير التقاربى أو التقريرى Convergant وهو نوع التفكير الذى تكون فيه المشكلات محددة تحديدا دقيقا وتكون لهذه المشكلات حلول محددة مسبقا ، وعلى التلاميذ ان يعطوا هذه الاجابات او الحلول «الصحيحة» .



ومثل هذه العملية تفترض وجود اجابة واحـدة صحيحة تكون فى العادة فى الكتاب المدرسى او فى مقرر الدراسة . وقد ترتب على ذلك ان معظم اساليب التدريس الراهنـة تهتم بهذا التفكير الذى يصل فى صورته المتطرفة الى شكل من اشكال « الامية » الفـكرية ، وحتى حين اسـتخدمت طريقة حل المشكلات فى التدريس تحولت بمرور الوقت الى مجموعة من التمـارين النموذجيـة التى يتقنها التـلاميذ لاغراض الامتحانات . اما عن وسائل التقويم التى ترتبط باهداف تنمية التفكير التقاربى فقد اخذت اشكالا كثيرة ربما كانت احدثها الاختبارات الموضوعية من نوع «الاختيار من متعـدد او الصـواب والخطا او التكملة المحـددة او المزاوجة» . وفى هذه الاختبارات عادة مانجـد الشـعار التقليدى « لا تخمن » اى لا يجب البحث عن حل للمشكلة طالما اننا لا نعرف معرفة يقينية .

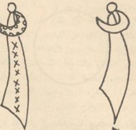
وحينما ظهر فى ميدان التربية هدف « التربية من اجل التفكير الناقد » سرعان ما ضاع فى الزحام ، وبصرف النظر عن بعض الجهود المحدودة تحول هـذا الهدف الى لون من التـدريب على دروس المنطق ومنـاهج البحث لا يختلف فى جوهره عن الصورة التقليدية للتـدريب على التفكير التقاربى . وبدلا من ان تنمو لدى التلاميذ عقليـة التساؤل والاستفهام والنقد والحكم ، اضفنا الى ذخيرة معلوماتهم معلومات جديدة يحفظونهـا ثم ينسـونها . وكان السبب الجوهرى فى هذا الفشل ان هذا الهدف لم يرتبط به تغيير فى وسائل التـدريس وفى ادوات التقـويم . وكل ما فعلناه اننا قلنـا ها هى وسـائلنا وطرقنـا ومقرراتنـا وادواتنا ، فماذا نفعل بها لتنمية التفكير الناقد ؟

ولما تحولت التربية العصرية ـ تربية النصف الثانى من القرن العشرين ـ الى هدف الابتكار فان اشد ما يخشاه المرء ان يكون لهذا الهدف النبيل والمشروع نفس المصير . لقد احدث الانفجار الهائل فى معلوماتنا عن التفكير الابتكارى الذى شهده العقدان الماضيان اثره فى الفكر التربوى ، ولم يكن معقولا ان يظل هذا الفكر بمنأى عن النتائج التى توصل اليهـا العلمـاء حول طبيعة الابـتـكار وقياسـه وارتقائه وتنميته . ولكن المهم الا نسأل ـ كتربويين وعلماء نفس ـ نفس السؤال القديم : اى هاهى وسائط التعليم ومحتواه وادوات تقويمه فماذا يمكن لنا ان نفعله فى حدود ما هو موجود لتنمية الابتكار فى مدارسنا ومعاهدنا والا وقعنا فى خطا التدريس للابتكار بوسائل غير ابتكارية ، وكنا بمثابة من يضع العربة أمام الحصان .

وقد ينشا عن تاكيد الابتكار كهدف للتربية العصرية بعض الغموض او سوء الفهم ، وخاصة اذا لجانا على سبيل الاختصار الى تبسيط نتائج البحث العلمى فى هذا الميدان تبسيطا مخلا . ومن ذلك التقليل من شان اكتساب المعلومات والحقائق والمهارات البسيطة ، او الاستهانة بالتدريب على التفكير التقاربى كما تستدل عليه باختبـارات التحصـيل الموضوعية او باختبارات الذكاء التقليدية او بالتعلم الذى يؤكد ضرورة الوصول الى حلول صحيحة للمشكلات ومطالب الدقـة فى الاداء المـدرسى ، او رفض سـلوك الامتثـال Conformity للمعايير الاجتماعية والاخلاقية . والواقع ان هذه الدعاوى جميعا لا مبرر لها فى ضوء نتائج البحوث الحديثة حول طبيعة الابتكار .

ومعنى ذلك ان هدف «التربية للابتكار» قد يكون خاليا من المعنى اذا لم نسع سعيا حثيثا نحو فهم الظواهر العقلية التى يوحى بها هذا المفهوم . وتتوفر لدينـا فى الوقت الحاضر بيانات عن انواع الوظائف النفسية التى يقوم بها الافراد الذين نصفهم بالابتكارية . وبعض هـذه الصفات او الوظائف عبارة عن مهارات عقلية او استراتيجيات للتفكير ، نتوصل الى تحديدها بمنهج التحليل العاملى(٣) وقد يكون اكثر برامج التحليل العاملى طموحا ذلك البرنامج الذى اشرف عليه العالم الامريكى المعاصر جيلفورد والذى من خلاله ظهرت بوادر نظريته فى تكوين العقل فى عام ١٩٥٦ والتى تعدلت اكثر من مرة ، ربما تكون آخرها الصورة التى ظهرت بها فى كتابه الاخير عن طبيعة الذكاء ، وفى هذه النظرية يتوقع جيلفورد وجود اكثر من ١٢٠ قدرة عقلية اولية ، وبلغ عدد العوامل التى تم اكتشافها حتى عام ١٩٦٧ حوالى ٨٥ قدرة يرتبط بعضها ارتباطا واضحا بطبيعة التفكير الابتكارى .

والابتكار ـ كاى سلوك تفكيرى آخر ـ ليس عملية عقلية خالصة ، وانما له جوانبه المزاجية والانفعالية ، وله دوافعه التى ترتبط بالحاجات والمطالب والميول والاتجاهات والقيم . وحتى نصل الى نوع من «الاتفاق» حول طبيعة الابتكار نتناول بايجاز معالمه الاساسية .



ب أ

طبيعة التفكير الابتكارى :

يتميز سلوك الانسان – وغيره من الكائنات العضوية – بالدافعية والغرضية . ويصدق هذا القول على السلوك الابتكارى كما يصدق على غيره من الوان السلوك العليا والدنيا . فاذا اردنا ان نحدد الدوافع التى تؤدى الى السلوك الابتكارى نجدها فى صورة رغبة الانسان فى الاستفادة من امكانياته الادراكية والمعرفية والتعبيرية ، فالتفكير عند بعض علماء النفس المعاصرين – ومنهم هنت J.M. Hunt فيه دافعيته الداخلية التى تتزايد كلما زاد التناقض بين مايؤثر فينا – او المدخلات input – وبين مانختزنه فى الذاكرة من معلومات .وهذا القول تؤكده دراسة روسمان Rossman للمخترعين ودراسة رو Roe للعلماء . وقد يشتق المبتكر الوانا من الاشباع حين يوافق الآخرون على آرائه او حين يعلم ان مايبتكره له فوائده الاجتماعية باستثناء بعض حالات المبتكرين الذين يشتقون بعض الاشباع السادى حين تستخدم مبتكراتهم فى التعذيب او التدمير .

ومن صور الدافعية الاخرى فى السلوك الابتكارى تفضيل الاستجابات الجديدة والميل الى اصدارها ،وتفضيل التعقد على البساطة ، والميل الى الاستقلال ، والبعد عن الامتثال ونقصان المسايرة الاجتماعية ، والميل الى المخاطرة والتسامح مع الغموض .

ويلعب رصيد المعلومات لدى الفرد دورا هاما فى تفكيره الابتكارى . وشرط المعلومات هذا شرط ضرورى الا انه ليس كافيا . فالعبقرى عموما يتفوق على الشخص العادى فى ثروته من المعلومات المختزنة . ويصدق هذا على الفنون صدقه على العلوم . فقد برهن اجنيو Meier فى عام ١٩٢٢ على أن الذاكرة السمعية لعب دورا فى غاية الاهمية فى الابتكار الموسيقى ، وبالمثل برهن ماير Agnew سنة ١٩٣٩ على أهمية الذاكرة البصرية فى الفن التشكيلى.

ومن أهم انواع المعلومات التى تلعب دورا فى الانتاج الابتكارى مايسميه جيلفورد الانساق Systems (٤) فالابتكار فى الرياضيات يبدأ بخطة Schema وفى الموسيقى بفكرة اساسية Theme وفى الشعر بهيكل عام للقصيدة (فى الشعر الحديث على وجه الخصوص) (٥) وفى الرسم بموضوع Motif وهى جميعا تصميمات مبدئية تضاف اليها التفاصيل فيما بعد .

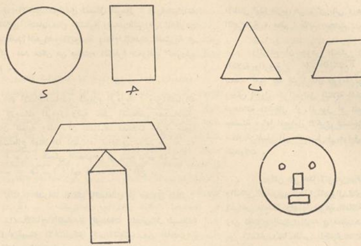
ويتميز التفكير الابتكارى بحدوث مايسمى التخمر أو الكمون Incubation وهى مرحلة من النشاط غير الظاهر توصف احيانا – على حد تعبير ترستون – بأنها لحظة مايحدث قبيل الاستبصار . وتتميز هذه الفترة بحالة من تشتت الانتباه وتوزعه وعدم تركيزه على موضوع بالذات ، وعادة مايحدث اثناءها او فى نهايتها تقدم نحو الحل . ويفضل كاتب هذا المقال ان يطلق على هذه الظاهرة «التفكير الحدسى» Intuitive thinking (٦)

والتفكير الابتكارى فى صميمه تفكير تباعدى او تغييرى divergent وهذه التسمية من ابتكار جيلفورد فى مقابل التفكير التقاربى الذى اشرنا اليه آنفا . وهذا النوع من التفكير لايلتزم باجابة واحدة صحيحة وانما يستدعى فى حل المشكلات عددا من الحلول المختلفة . واذا وضعنا تصور جيلفورد للعقل موضع الاعتبار نتوقع ان مصفوفة قدرات التفكير التباعدى تحتوى على ٢٤ قدرة على الاقل كل منها يعبر من ناحيته عن محتوى معين من المحتويات الاربعة التى يقترحها وهى الاشكال او المدركات الحسية والرموز والمعانى والمواقف السلوكية (الاجتماعية) ، ومن ناحية اخرى عن ناتج من النواتج الستة وهى الوحدات Units والفئات classes والعلاقات Relations والانساق Systems والتحولات Transformations واللوازم Implications (*) . وقد امكن اكتشاف ١٦ قدرة من قدرات التفكير التباعدى حتى عام ١٩٦٧ هى :

اولا : قدرات التفكير التباعدى فى محتوى الاشكال او المدركات الحسية :

(١) الانتاج التباعدى لوحدات الاشكال (طلاقة اشكال) : ومن اختبارات هذه القدرة ان يعطى للمفحوص

(*) اللازمة «فى الرياضة والهندسة» نتيجة تلى بالضرورة نظرية قد برهن عليها (المعجم الوسيط) . وتستخدم فى سياق نظرية جيلفورد لتعنى ماهو متوقع او يمكن التنبؤ به من المعلومات المعطاة .



شكل بسيط مألوف (دائرة مثلا) ثم يطلب منه ان ينشىء منها اكبر قدر من الاشياء باقل قدر من الاضافات .

(٢) الانتاج التباعدى لفئات الاشكال : ومن اختباراته اختبار تشــابه الاشكال Figural similarities وفيه يعطى للمفحوص ستة اشكال لكل منها خصائصه ، وعليه ان يجد بين هذه الاشكال اكبر عدد من الفئات بحيث تتكون كل فئة من ثلاثة اشكال . ففى مجموعة الاشكال الآتية مثلا يمكن أن تكون فئات مثل ب جـ هـ (سود) ، ابد (ثلاثة اجزاء) ، ابو (خطوط مستقيمة) ... الخ

(٣) الانتاج التباعدى لاتساق الاشــكال : ومن اختباراته اختبار صنع الاشكال وفيه تعرض على المفحوص اربعة اشكال بسيطة ثم يطلب منه ان يكون عن طــريق الربط بين بعضها او بينها كلها رسوما لاشياء مالوفة .

(٤) الانتاج التباعدى لتحولات الاشــكال (المرونة التكيفية) . ومن اشهر اختباراته اختبار مشكلات عيدان الثقاب وفيه يعطى للمفحوص مجموعة من المربعات المتجاورة بحيث يدل كل ضلع من اضلاع هذه المربعات على عــود ثقاب يمكن نزعه او ازالته . وفى المثــال الآتى يطلب من المفحوص ان يحرك ثلاثة عيدان بشرط ان تمثل العيــدان الباقية اربعة مربعات كاملة دون وجود اى عود زائد اى لايمثل ضلعا فى مربع .



(٥) الانتــاج التباعدى للوازم الشـــكلية : ومن اختباراته التجريبية اختبار الزخرفة وفيه يعطى للمفحوص رسم كفـــاف او محيطى من غير تظليــل لشىء معين وعلى المفحوص ان يزخرف الرسم بخطوط بسيطة .

ثانيا : قــدرات التفكير التباعدى فى محتــوى الرموز : Symbolic

(١) الانتاج التباعدى لوحدات الرموز (طــلاقة الكلمات World fluency) وتتطلب اختبارات هذه القدرة من المفحوص ان يعطى اقدر عدد من الكلمات تخطر على الذهن مع توفر ادنى الشروط كان تنتهى بحرف معين او تبدأ به .

(٢) الانتاج التباعدى لفئاتالرموز : وم ناختباراته اختبار الرموز المتنوعة وفيه يطلب من المفحوص ان يقرر الخصائص المختلفة التى تسمح بين مجموعات من الحروف الابجدية . ومثال ذلك :

لداغر زافـغ قاغم

ثم يطلب منه بعــد ذلك ان يعطى امثلة اخـــرى لمجموعات تتوفر فيها نفس الخصائص .

(٣) الانتاج التباعدى للعلاقات بين الرموز : ويمثله اختبار الجمع بطرق مختلفة وفيه يعطى للمره مثلا الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ؛ ٥ ثم يطلب منه ان يربط بينها بطــرق مختلفة للوصول الى ناتج مقداره ٧ بشرط استخدام كل رقم مرة واحدة فقط فى كل اجابة يعطيها . ومن الاجابات المحتملة على سؤال كهذا ٢+٥= ٧ ، ٣+٤= ٧ ، ١+٢+٤= ٧ ، ٣+٥ - ١ = ٧ وهكذا .

(٤) الانتاج التباعدى لانساق الرموز : ومن اختبارات هذا العامل اختبار عمل الشفرة وفيه يطلب من المفحوص ان يستخدم الحروف الابجدية ونظام الاعداد العشرية فى عمل أكبر عدد ممكن من مبادىء الشفرة بتعويض الحروف بالارقام .

(٥) الانتاج التباعدى للوازم الرمزية : ومن اختباراته اختبار لازمات الرموز وفيه تعطى للشخص معادلتان بسيطتان للغاية وعليه ان يستنبط معادلات اخرى منهما قدر المستطاع فمثلا اذا اعطيناه المعادلتين ب ـ ج = د، هـ = أ + د . فيمكن للمفحوص أن ينتج د = هـ ـ أ ، ب ـ حـ = هـ ـ أ ، ا= هـ ـ د .. الخ .

ثالثا : قدرات التفكير التباعدى فى محتوى المعانى:

(١) الانتاج التباعدى لوحدات المعانى (طلاقة الافكار) وتقيسه الاختبارات التى تتطلب من المفحوص اعطاء افكار مختلفة تدور حول موضوع محورى . وتتحدد تحديدا كميا أى بمقدار الافكار التى يعطيها أو بسرعته فى اعطائها دون اعتبار كبير لنوع هذه الافكار .

(٢) الانتاج التباعدى لفئات المعانى (المرونة التلقائية) وهذا العامل يقيسه اختبار الاستعمالات المختلفة وفيه يطلب من المفحوص ان يذكر استعمالات اخرى غير الاستعمال الشائع او المعروف لشىء محدد كالصحيفة اليومية او الحذاء . وتؤكد تعليمات مثل هذا الاختبار على ضرورة ان تكون الاستعمالات غير عادية وبالتالى تستبعد عند التصحيح الاستجابات المتكررة ويعطى درجة على فئات الاستعمالات بعد ان يقوم المصحح بتصنيفها .

(٣) الانتاج التباعدى للعلاقات بين المعانى (طلاقة التداعى) وتقيسه اختبارات التداعى المقيد
controlled association

(٤) الانتاج التباعدى لانساق المعانى : وتقيسه اختبارات بناء الجمل مع اعطاء الحروف الاولى لكل كلمة فيها ، او تفسير الافكار واعادة التعبير عنها .

(٥) الانتاج التباعدى لتحولات المعانى (الاصالة) وتتطلب اختبارات هذه القدرة اعطاء استجابات نادرة او بعيدة أو حاذقة ، وتتحدد معايير الندرة أو البعد أو الحذق احصائيا .

(٦) الانتاج التباعدى للوازم المعانى ومن اختباراته التجريبية اختبار الاعمال الممكنة Possible jobs وفيه يعطى للمفحوص رمز معين وليكن مصباحا كهربائيا وعليه ان يذكر جماعات الاشخاص او المهن التى يمكن ان تعتبر هذا الشىء رمزا لها . وبعض الاستجابات التى يعطيها الاطفال لهذا الرمز هى : كهربائى ، عمال مصنع انتاج الادوات الكهربائية ، معلم ؛ طالب مجتهد .. الخ (٧) .

والواقع ان جوهر التفكير التباعدى هما عمليتا الطلاقة والمرونة Flexibility ، واذا كانت الطلاقة تتحدد كميا كما أشرنا فان المرونة تعتمد على كيف الافكار ويمكن القول ان العوامل الثلاثة الخاصة بالانتاج التباعدى لوحدات الاشكال او الرموز او المعانى هى عوامل طلاقة محصنة ، أما العوامل الاخرى فتتدخل فيها المرونة بدرجات متفاوتة تصل الى قمتها فى عوامل الانتاج التباعدى التحولات .

ولكن هل حقا لاتوجد علاقة بين التفكير التباعدى والتفكير التقاربى ؟ هذا السؤال تناوله الباحثون المعاصرون لاغراض متعددة وأهمها معرفة العلاقة بين الابتكار والذكاء. ومن النتائج التى تواترت فى معظم هذه البحوث ان العلاقة بين الابتكار (كما يقاس باختبارات التفكير التباعدى فقط) وبين الذكاء (كما يقاس باختبارات التفكير التقاربى) علاقة توجيه ولكنها منخفضة نسبيا . وهذه النتيجة بالذات نحب أن ننظر اليها نظرة جديدة تختلف عن النظرة التقليدية اليها وبخاصة عند جاكسون وجتزل فى بحثهما المشهور . فعندما نفحص جداول الانتشار لهذه العلاقة نجدها مثلثة الشكل ، ومعنى ذلك ان الافراد الذين يحصلون على درجات عالية فى اختبارات التفكير التقاربى تتشتت درجاتهم فى اختبارات التفكير التباعدى فى مدى واسع يتراوح بين الانخفاض الشديد والارتفاع الشديد ، اما الذين يحصلون على درجات منخفضة فى اختبارات التفكير التقاربى يندر أن يحصلوا على درجات عالية فى اختبارات التفكير التباعدى. وهذه الحقيقة تؤكد لنا أن الحصول على درجات عالية فى اختبارات التفكير التقاربى (الذكاء مثلا) هو شرط ضرورى وليس شرطا كافيا للحصول على درجات عالية فى اختبارات التفكير التباعدى .

وصف المدخلات السلوكية :

كان العرض السابق لطبيعة الابتكار ضروريا حتى يتضح هدف التربية العصرية ولايضيع منا وسط ضباب الافكار وغموض التعريفات . فاذا انتقلنا الى الحديث عن عملية التربية من أجل الابتكار نجدنا مضطرين الى الحديث عن المكونات الثلاثة الاخرى التى اشرنا اليها آنفا وهى المدخلات السلوكية واساليب التدريس والتقويم .

وتتطلب عملية التربية المستنيرة وصفا للمدخلات السلوكية حتى يمكننا ان نخطط لتنفيذ التدريس والتعليم وتصف المدخلات السلوكية الوضع الراهن لمعارف التلميذ ومعلوماته ومهاراته وطرق تفكيره وقدراته واستعداداته وميوله ودوافعه قبل أن نسعى الى اكسابه النماذج السلوكية

الجديدة من خلال التعلم والتدريس . وهذه البيانات يجب استخدامها لاغراض الوصف وليس لاغراض التفسير . فهذه المفاهيم تصف فى الواقع المستوى السلوكى للفرد فى لحظة معينة . ولاتستطيع الاختبارات والمقاييس التى نستخدمها لقياس هذه الظواهر ان تفسر لنا أداء الفرد فيها . وفى هذا الصدد تقول انستازى انها لا نستطيع أن نعزو ضعف الاداء فى اختبار للذكاء او فى نشاط الحياة اليومية الى «ضعف الذكاء» لان ذلك يصبح نوعا من تحصيل الحاصل ولايزيد فهمنا لسلوك الشخص . وانما مايؤدى الى التفسير هو فهم عميق لتاثير العوامل البيئية والتكوينية فى السلوك .

واستخدام المدخلات السلوكية فى اغراض التفسير يحمل فى طياته أنها ثابتة ولاتتغير ولاتقبل التعديل بتاثير العوامل البيئية . والواقع ان الدراسات التتبعية للنمو والدراسات التى اجريت على تاثير التربية والتعليم والتدريب تؤكد أن أغلب الوظائف النفسية قابلة للتنمية ، ولو أن بعض هذه الصفات أكثر قابلية للتدريب من غيرها. وللاسف لاتوجد لدينا معلومات حاسمة حول أى الصفات اسرع فى التدريب من غيرها ، وكل مالدينا هو مجموعة من التخمينات ، منها مثلا أن الصفات المزاجية والانفعالية تتصل أكثر من غيرها بعوامل الوراثة وبالخبرات المبكرة جدا وبالتالى فهى اقل قابلية للتدريب ، والدوافع والميول والاتجاهات أشد تاثرا بالتدريب ، أما القدرات العقلية (ومنها الذكاء) وانواع التفكير المختلفة فلديها قابلية كبيرة التغير نتيجة لخبرات التعليم المقصود أو غير المقصود (٨) والواقع ان مالدى الفرد من ذكاء أو قدرة ــ او حتى ميل او سمة من سمات الشخصية ــ فى وقت ما ماهو الا المحصلة النهائية لتفاعل طويل المدى ومعقد بين العوامل الوراثية والبيئية ، وفى أية مرحلة توجد فرصة للتفاعل مع عوامل جديدة ، ولذلك فان شبكة النتائج المحتملة متسعة ومركبة وخاصة ان كل تفاعل يحدد بدوره اتجاه التفاعلات التالية .

والواقع ان وصف المدخلات السلوكية ضرورى لاى برنامج تربوى . فعملية التعليم يجب ان تبدأ مما لدى التلاميذ ويجب ان تستمر الى حيث يستطيعون من أداء نهائى Terminal performance تحت شروط معينة ولمستوى معين . فما ان نحدد اهدافنا يمكن ان نقرر ماسوف نعلمه ومانفترض انه لدى التلاميذ بالفعل . وكما اشرنا فان جدلية العلاقة بين الاهداف والمدخلات السلوكية قد تؤدى الى تغيير الاهداف اذا ثبت انها غير واقعية . كما ان المدخلات السلوكية تتفاعل مع وسائل التدريس ، فنحن لانبدأ فى تدريسنا لتحقيق هدف تربوى معين بمواد تعليمية جديدة تماما ، وانما قد نستدعى الاستجابات التى سبق تعلمها وخاصة تلك التى تتناسب مع موقف التعلم الجديد . ثم ان لكل نوع من التعلم مدخلاته السلوكية ، فتنمية الابتكار مثلا تتطلب معرفة بمدخلات التلاميذ السلوكية عن الوظائف والعمليات العقلية والنفسية التى أشرنا اليها عند حديثنا عن طبيعة التفكير الابتكارى .

وبعد أن نحدد أنواع المدخلات السلوكية الضرورية لاهداف التدريس لابد ان نحدد ما اذا كان السلوك المطلوب يتوفر لدى التلاميذ وبأى مقدار . وهذه المعرفة نحصل عليها بالاختبارات ، بشرط أن تتوفر فى هذه الاختبارات الشروط المعروفة من ثبات وصدق وغيرهما ، وربما تكون مشكلة الصدق اكثر حدة فى الاختبارات التى نستخدمها فى تحديد مدخلات السلوك الابتكارى . فقد نقيس الابتكار فى ميدان ما بوسائل لاتصلح له. وربما يكون تصنيف جيلفورد للقدرات على اساس المحتوى ــ كواحد من أسس ثلاثة هى العمليات العقلية والنواتج والمحتويات * ــ مفيدا لهذا الفرض . فمحتوى الاشكال أو المدركات الحسية البصرية يرتبط بميدان الفنون الجميلة ، والمدركات الحسية السمعية تتعلق بالموسيقى ، والاشكال المرتبطة بالاحساس اللمسى والحركى تتعلق بالابتكار فى ميدان الهندسة والتكنولوجيا . اما المحتوى الرمزى فيتصل من قريب بميدان اللغويات والرياضيات . ومحتوى المعانى يرتبط بالميادين التى تهتم باستخدام المفاهيم اللغوية وبالتالى له أهمية فى كل المقررات التى تتطلب تعلم الحقائق وابتكار الافكار كالآداب والعلوم الطبيعية والاجتماعية . ويتصل المحتوى السلوكى او الاجتماعى اتصالا وثيقا بالابتكار فى الميادين الاجتماعية ، وبالتالى له أهمية فى سلوك المعلم ورجل القضاء والاخصائى الاجتماعى والمعالج النفسى والطبيب ورجل السياسة والباعة والقادة فى مختلف المجالات .

اما ان نلجأ الى قياس المدخلات السلوكية بالاختبارات اللغوية فقط حتى ولو كان ذلك يتعلق بمجال غير لغوى فان ذلك يتطلب تدعيما علميا يؤكد ان هذه الاختبارات صادقة فعلا ، وقد تواترت نتائج البحوث فى ميدان القياس العقلى لتؤكد ان معاملات الارتباط بين الاختبارات ذات المحتوى غير اللغوى والاختبارات ذات المحتوى اللغوى منخفضة جدا ومعنى ذلك وجود احتمال ان الاشخاص الذين يحصلون على درجات منخفضة فى الاختبارات اللغوية سواء كانت تستخدم لقياس التفكير التقاربى او التباعدى

---

* يقترح جيلفورد وجود خمس عمليات عقلية هى المعرفة والتذكر والانتاج التباعدى والانتاج التقاربى والتقويم تتفاعل مع ستة انواع من النواتج هى الوحدات والفئات والعلاقات والانساق والتحولات واللازمات ومع اربعة أنواع من المحتويات هى الاشكال (المدركات الحسية) والرموز والمعانى والمواقف السلوكية (الاجتماعية) لينتج فى النهاية حوالى ١٢٠ قدرة .

قد يظهرون مواهب ابتكارية رفيعة في الميادين غير اللغوية كالرسم والنحت والموسيقى والرياضيات .

وحالما نحدد اهدافنا التربوية والمدخلات السلوكية ونقيسها يمكننا ان نتخذ الكثير من القرارات مثل انتقاء الافراد وتصنيفهم او تحديد مستوى المادة التعليمية تبعا لمستويات التلاميذ . ونظرا لخطورة هذه القرارات لابد من ان تنهض حركة القياس التربوي ، وحبذا لو انشئت لهذا الغرض مؤسسة علمية متخصصة باسم «المركز القومي للقياس النفسي والتربوي» حتى لاتستمر حركة القياس على النحو الذي هي عليه الآن مجرد جهود فردية متناثرة ، او جهود رسمية محدودة .

جو التدريب على التفكير الابتكاري :

مهارات التفكير ماهي الا مهارات عقلية قابلة للتدريب . وان نتعرض في هذا المقال البراهين التي أتت بها التجارب العملية من نوع تجارب ملتزمان وغيره (٩) وانما سنؤكد اساليب تنمية الابتكار كما تمارس في مواقف تربوية او تدريبية طبيعية . وقد اجريت في ميدان التعلم المدرسي بحوث على تاثير الاهتمام الخاص بالابتكار على تنمية القدرات والاتجاهات الابتكارية في المقررات الدراسية العادية . وقد برهنت بحوث تورنس Torrance على ان اعداد المعلم ليستخدم طريقة تشجع ابتكارية التلاميذ قد يؤدي بالفعل الى ارتفاع درجات التلاميذ في اختبارات التفكير التباعدي .

والمعلم متغير اساسي في تنمية ابتكارية التلاميذ ، واعداده للتدريس الابتكاري وتحقيق هدف التربية العصرية يتطلب ان تعيد دور المعلمين والمعلمات ومعاهد المعلمين وكليات التربية النظر في برامجها بحيث تخلق لدى المعلم نظرة جديدة الى طبيعة التربية وخصائص التلاميذ. وتتضح أهمية هذا القول اذا علمنا ان كثيرا من الدراسات ومنها دراسة جتزل وجاكسون قد اكدت أن المعلمين يفضلون شخصيا التلاميذ ذوي الدرجات العالية في التفكير التقاربي على أولئك الذين يحصلون على درجات عالية في اختبارات التفكير التباعدي . ويشير هولاند الى بعض اسباب هذا التفضيل ، فكثير من السمات الشخصية التي تميز التلميذ المبتكر كعدم الامتثال وعدم الاجتماعية والاندفاعية والانطواء والحساسية ليست من الصفات التي تتفق مع المعايير السلوكية للطبقة المتوسطة ، وهي الطبقة التي ينتمي اليها السواد الاعظم من المعلمين .

ويرى تورنس ان المبادىء الخمس التي يمكن ان يستخدمها المعلم في تدريب تلاميذه على الابتكار هي :

(١) احترم اسئلة التلاميذ اليك

(٢) احترم خيالات التلميذ

(٣) اظهر للتلاميذ ان لافكارهم قيمة

(٤) اسمح للتلاميذ باداء بعض الاستجابات «لغرض الممارسة» دون ان يشعروا بتهديد التقويم .

(٥) اربط التقويم ربطا محكما بالاسباب والنتائج.

كما انه يلخص المشكلات التي يواجهها المعلم الذي يرغب في تشجيع التفكير الابتكاري عند التلاميذ فيماياتي :

(١) قد يقترح التلاميذ حلولا غير متوقعة للمسائل أو المشكلات مما يؤثر على تخطيط المعلم لدرسه .

(٢) قد يدرك التلاميذ علاقات لم يفطن اليها المعلمون انفسهم او غيرهم من خبراء المادة الدراسية .

(٣) قد يسال التلاميذ اسئلة يعجز المعلمين عن الاجابة عليها .

(٤) قد يميل المعلم الى أخبار التلاميذ بالحل الجاهز «اختصارا للوقت» .

(٥) قد يشعر المعلم بالذنب لتشجيعه التلاميذ على التخمين .

(٦) ضغط الوقت ومشكلات الجدول المدرسي مما يعطل مناقشة جميع مايطرحه التلاميذ من اسئلة .

(٧) في كثير من الاحيان يكون على المعلم أن يساعد تلاميذه على اكتساب سلوك الامتثال حتى يمكنهم النجاح في حياتهم العملية .

كل هذه المشكلات تنشا عن محاولة التدريب على الابتكار دون تهيئة جو اجتماعي يتواءم مع هذه الدعوة ، ولذلك فحتى يمكن تحقيق هذا الهدف لابد من احداث تغيير في نظم اعداد المعلمين ، وفي مستويات المعلم ، وفي علاقاته بالسلطات التربوية والادارة التعليمية وفي نظم تقويم المعلم ثم احداث تغيير أكثر عمقا في المناهج والمقررات وطرق التدريس واساليب تدريب المعلمين اثناء الخدمة والوسائل التعليمية والكتاب المدرسي واساليب تقويم التلاميذ .

طرق تنمية التفكير الابتكاري :

وقد ظهرت في السنوات الاخيرة عدة طرق تستخدم في اغراض تنمية التفكير الابتكاري . ومن اقدم هذه الطرق مايسمى «ذكر الخواص Attribute listing » وهي طريقة ابتكرها كروفورد سنة ١٩٥٤ . وأول خطوة في هذه الطريقة هي عملية تعداد وحصر الخصائص الاساسية لشيء او موضوع او موقف أو فكرة . وبعد هذا يبدا المرء في تغيير كل خاصية على حدة . ولايبدل

المعلم – او المدرب – اى جهد فى تحديد التغيرات المقترحة باى وسيلة من الوسائل . وهذه الطريقة كغيرها من الطرق التى سنشير اليها تركز على انتاج الافكار وبالتالى فكل فكرة مقبولة مهما كانت غير واقعية ، ولايمارس، اى لون من التقويم او النقد او الحكم الا بعد ذكر جميع الافكار التى يستطيع الشخص ان يذكرها – وحينئذ يمكن تقويمها فى ضوء المواصفات ونواحى النقص والحاجات او المطالب وما الى ذلك . وبهذا الفصل بين انتاج الافكار وبين تقويمها يمكن تهيئة الفرصة لظهور هذه الافكار . اى ان موقف التدريب هذا نموذج كامل لموقف الطلاقة فى التفكير .ونضرب مثالا « بجهاز التليفون » فخصائصه الشائعة هى : اللون الاسود ، وصنعه من مادة البلاستيك ، والقرص ، والسماعة .

وحين نريد ان نحسن هذا الجهاز واضعين قائمة الخواص هذه فى اعتبارنا فاننا نفكر فى تغيير كل صفة او خاصية على حدة ؛ فمثلا قد نغير لون التليفون الى اى لون آخر او نصمم له تصميما يتفق مع اى اتجاه فى الفن التشكيلى ، ومن حيث المادة التى يصنع منها قد تكون حديدا او زجاجا او خشبا او مطاطا ، وبالنسبة للقرص قد نعدل فيه ليحتوى على عشرة أزرار او تحويله الى شكل عداد ، اما عن السماعة فيمكن التفكير فى تغييرها بحيث تتواءم مع اليد ، او استخدام الميكروفونات بدلا من سماعات التليفون .. الخ .

وبالطبع فان كثيرا من هذه الافكار يكون غير عملى وبعضها ليست اصيلة او مبتكرة كالتغيير فى الالوان .وفى هذه الطريقة يجب التمييز بين الخواص المشتركة بين الشىء وغيره وبين الخواص التى تميزه على غيره ، فاللون والحجم والشكل والوزن خواص مشتركة وبالتالى فأى تغيير فيها لن يكون أصيلا بشكل غير عادى ، اما التعديلات الاشد خطرا فهى التى يمكن ادخالها على الخواص التى يتفرد بها الشىء (القرص فى مثالنا) .

(٢) طريقة العلاقة القسرية Forced relationship

وتعتمد على انتاج الافكار الجديدة عن طريق افتعال علاقة بين شيئين او موقفين او فكرتين او اكثر لا توجد بينهما فى الاصل علاقة . وفى معظم الاحوال تتحدد العلاقات بطريقة جزافية . وقد استخدمت هذه الطريقة فى ميدان الفنون بغرض التدريب على الابتكار فيها وبخاصة فى الكاريكاتير .

(٣) طريقة القوائم Checklists ومن اشهر دعاتها أوزبورن Osborn وهى طريقة تعتمد على طرح مجموعة من الاسئلة التى تؤكد اشتمالها على مجال واسع من المعلومات . وكل سؤال يطلب تعديلا او تغييرا من نوع معين فى موضوع او شىء او فكرة . وتشتمل قائمة اوزبورن على اسئلة حول الاستخدامات الجديدة والتعديل والتكييف والتعظيم (الاضافة او التكبير) والاختزال او الانقاص والاحلال او الابدال واعادة التنظيم والعكس والربط .

(٤) طريقة التحليل المورفولوجى Morphological analysis ومبتكرها هو زويكى Zwicky سنة ١٩٥٧ . وهى طريقة شاملة تحتوى على طريقتى ذكر الخواص والقوائم آنفتى الذكر . وفى هذه الطريقة يتم اولا تحليل المشكلة الى ابعادها الاساسية . فاذا كنا مثلا نفكر فى طريقة جديدة لمواصلات الانسان فاننا نحللها الى انواع الاشياء التى تنقل او تحمل الانسان ، ووسائل نقل ادوات حمل الانسان ، ومصادر الطاقة . وبعد تحديد هذه الابعاد الاساسية والفئات المختلفة التى تنتمى اليها يمكن للمرء ان يربط بين هذه الفئات بالطرق المحتملة ، وتحصل بذلك على طرق عديدة محتملة للنقل . وبالطبع فان بعضها ممكن ومفيد وبعضها ليس كذلك .

(٥) طريقة القصف الذهنى Brainstorming

وهى الطريقة التى ابتكرها اوزبورن فى كتابه آنف الذكر وشاعت من بعد ذلك شيوعا عظيما . ورغم انها طريقة للتدريب الجماعى الا انها تصلح للتدريب الفردى ايضا . وتتكون جلسة القصف الذهنى العادية من جماعة عددها يتراوح بين ٦ و ١٢ يجلسون حول مائدة مستديرة وينتجوا تلقائيا الافكار التى تعد خصيصا لحل مشكلة معينة . ويجب ان يتوفر فى الجلسة الشروط الاربعة الآتية :

(أ) استبعاد اى نوع من الحكم او التقويم

(ب) تشجيع التداعى الحر الطليق وتقبل جميع الاستجابات

(جـ) تاكيد كم الاستجابات لا كيفها

(د) مشكلات المناقشة تدور حول تحسين ظاهرة معينة او الربط بين اطراف متعددة .

والهدف من الطريقة هو تحرير المرء من عوامل الكف التى تعوق نشاطه الابتكارى ، ويتمثل ذلك على وجه الخصوص فى تحريره من آثار الحكم الناقد سواء كان يعمل بمفرده او فى جماعة . وقد اثبت البحث الذى قام به بارنز Parens سنة ١٩٥٩ وجود آثار ايجابية للقصف الذهنى . ورغم وجود بعض الدراسات التى تضع موضع الشك الزعم القائل بان هذه الطريقة تؤدى الى انتاج كمية من الافكار فى وحدة من الزمن اكثر من الاسلوب الفردى فى حل المشكلة ، الا ان معظم البحوث التجريبية التحكمية اكدت وجود زيادة بالفعل كما وكيفا .

(٦) طريقة ربط العناصر المختلفة Synectics وهى من ابتكار جوردون Gordon وتشبه طريقة القصف الذهنى فى انها موقف جماعى للتداعى الحر الطليق ، وتصلح أيضا للاستخدام الفردى ، والفرق بينهما ان فى طريقة السينكتيكا لا يعلم احد من اعضاء الجماعة – فيما عدا القائد – بطبيعة المشكلة موضوع المناقشة لتجنب « الحلول السريعة » . كما تسعى الطريقة الى تجنب « الاندماج المتمركز حول الذات Egocentric involvement كما يتمثل فى اعتقاد بعض الاعضاء فى ان بعض افكارهم هى افضل الحلول ، مما يدفعه الى التوقف عن انتاج الافكار . ويحلل جوردون الميكانيزمات النفسية التى يستخدمها العباقرة ويلخصها فى : اولا التذبذب بين الاندماج فى الانفصال عن تفاصيل المشكلة ، وثانيا التامل وهى عملية ضرورية عند السعى للوصول الى حلول محتملة للمشكلة ، وثالثا التاجيل وهى عادة ما تتلو احساس المرء بان الحلول المقترحة ليست افضل الحلول ، ورابعا الاستقلال فبعدما يدرك المرء الفكرة فى صورة عامة تستقل بذاتها وتوجه المصير الذى تنمو فيه . وتهدف طريقة جوردون الى تنشيط هذه الميكانيزمات لاغراض الابتكار فى الفن والعلم والتكنولوجيا ، معتمدة على مبدأين اساسيين هما : جعل غير المالوف مالوفا ، وجعل المالوف غير مالوف . والمبدأ الاول يشتمل على عملية فهم المشكلة وهى عملية تحليلية فى صميمها ، اما المبدأ الثانى فيعنى الابتعاد الشديد والذى تلعب فيه الميكانيزمات من النوع التمثيلى analogical دور كبيرا . ومن ذلك التمثيل الشخصى اى تخيل الذات فى موقف غير عادى ، والتمثيل المباشر مثل تشبيه آلة الارغن الموسيقية بالآلة الكاتبة ، وتشبيه الآلات بالاعضاء والوظائف البيولوجية – وهذا النوع البيولوجى كما يقول جوردون اكثر مصادر التمثيل المباشر خصوبة . والتمثيل الرمزى هو النوع الذى تستخدم فيه الكلمات . وبالطبع يجب تشجيع التمثيل أو قدرة العقل على اللعب . وبالرغم من عدم شيوع طريقة جوردون كما شاعت طريقة اوزبورن الا انها فيما يبدو تشتمل على امكانيات اكثر فى التدريب على الابتكارية وقد استخدمها بارون Barron فى تدريب المعلمين والنظار على تنمية ابتكاريتهم .

هذه هم اهم الطرق والاساليب التى تستخدم فى الوقت الحاضر فى برامج تنمية الابتكارية ، وقد ظهرت جميعا فى ميادين تطبيقية اخرى غير التربية كالادارة والعلاقات الانسانية والاعلان ، وتتطلب من خبراء التربية وطرق التدريس تطويرها وتطويعها وتكييفها لمواقف التعليم فى الفصل المدرسى سواء كان ذلك بالنسبة لمحتوى المواد الدراسية أو اساليب التعليم او ادوات التقويم ثم ربطها بطبيعة التفكير الابتكارى ذاته بحيث لا تقتصر على التفكير التباعدى فحسب .

(١) النظام الاشارى الثانى Second Signal System (S.S.S.) الظواهر السلوكية المقابلة للظاهرة اللغوية . وقد حظيت مشكلة اللغة وعلاقتها بالفكر باهتمام عدد من علماء النفس السوفيت على رأسهم فايجوتسكى .

(٢) فؤاد ابو حطب وسيد احمد عثمان : مشكلات التقويم النفسى ، الانجلو ، ص ٢٧ – ٢٨ .

(٣) التحليل العاملى Factor analysis أسلوب احصائى لتحديد الصفات النفسية ، وهو فى أساسه عبارة عن تحليل للعلاقات بين البيانات كما تتمثل فى صورة معاملات الارتباط بين كل اختبار ومجموعة اخرى من الاختبارات . وعندما نفحص الجدول الذى يتضمن هذه المعاملات (والذى يسمى فنيا مصفوفة الارتباط) قد نلاحظ وجود تجمعات معينة بين الاختبارات مما يوحى بوجود سمات مشتركة بينها .

(٤) النسق هو مجموعة منظمة متكاملة مرتبطة من الاجزاء او الوحدات .

(٥) راجع كتاب الدكتور مصطفى سويف ، الاسس النفسية للابداع الفنى فى الشعر خاصة – الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

(٦) منذ اربع سنوات تقدم كاتب هذا المقال برسالة للدكتوراه الى جامعة لندن ميز فيها بين انماط التفكير الاساسية ومنها التفكير الحدسى .

(٧) العوامل التى لم يتم اكتشافها بعد فى مصفوفة قدرات التفكير التباعدى هى الانتاج التباعدى للعلاقات بين الاشكال والانتاج التباعدى لتحولات الرموز والعوامل الستة للانتاج التباعدى فى محتوى المواقف السلوكية او الاجتماعية .

(٨) راجع فى هذا العدد كتابنا : تنمية الذكاء (تحت الطبع) .

(٩) انظر مقال الدكتور مصطفى سويف : تنمية الفكر الخلاق . المجلة . يناير ١٩٦٧ ، ص ٤٦ – ٥٣ . وكتابه الاسس النفسية للابداع الفنى : الطبعة الثالثة ١٩٦٨ .

كتاب جديد

وجهة نظر في بناء البشر

تأليف : د. حامد عمار
عرض وتحليل : سيد صبحي

الفكر قوة هائلة من قوى التغير الاجتماعى والتقدم البشرى ، اذ يستطيع فى حالات كثيرة أن يكون أداة محركة للواقع تشده الى آفاق جديدة .

ومجتمعنا اليوم فى ظروفه الراهنة تجرى فيه تحولات كبرى وتحولات صغرى « ان صح هذا التعبير » وقد يتطلب التقدم الذى ننشده توفر هذين النوعين من التحولات واحكام الترابط بينهما فى حلقات متصلة ، بل ان ضرورة التقدم قد تستلزم توفرهما معا فى كثير من الحالات : تفتح التحولات الكبرى الطريق لقيام التحولات الصغرى وتتدافع التحولات الصغرى ليكون من آثارها المتجمعة تحقيق لاهداف التحولات الكبرى ... وبذلك تكتمل حلقات التطوير الاجتماعى فى أوضاعه المادية والبشرية والتنظيمية ، ولهذا فان عناية المشتغلين بتنمية المجتمع فى حاجة الى البصر بانواع الافكار المتصلة بالتحولات القومية الكبرى حاجتهم الى البصر بأنواع الافكار المتصلة بالتحولات الصغرى :

وفى هذا الاطار العام من الفهم لمجال تنمية المجتمع يقدم الاستاذ الدكتور «حامد عمار» كتابه «فى بناء البشر» (*) والكتاب يمثل مجموعة من الافكار حول التغير الاجتماعى والثقافى والتربوى فى الجمهورية العربية المتحدة من زاوية مواطن يتأثر بأحداث مجتمعه كما يؤثر فيها ، وبهذا يمثل الكتاب نوعا من التفكير القائم فى هذا المجتمع ، خاصة وأنه يلتقى لقاء مباشرا مع كثير من المسائل الفكرية فى مجال تنمية المجتمع ويتجلى هذا اللقاء فى دراساته عن « ثقافتنا المتحركة بين الايجابيات والسلبيات » ، وفى « التربية والنمط الاجتماعى للشخصية » و « فى مشكلة الامية وابعادها » .

وفى عرضنا لهذا الكتاب نرجو ان يجد فيه كل من يعنى بعمليات التقدم والنمو في مختلف جوانب حياتنا الاجتماعية استثارة فكرية تخصب مجال العمل ، وتوسع دائرة الامل لصناعة حاضر أكرم ومستقبل أرحب .

أولا : ثقافتنا المتحركة بين الايجابيات والسلبيات

ان مجتمعنا الجديد يتحول تحولات هائلة لا سبيل الى المبالغة أو التزيد فيها . فلقد برزت ظواهر ايجابية رائعة تحققت بفعل الارادة الثورية التى نريد أن ندعمها ونؤكدها لتستمر فى تفتيح طاقات الانسان الخلاقة ، وصناعة الحياة على أرضه كما تسهم فى تحريك التراث الانسانى كله .

والذى يعنينا هنا أن نبين ضرورة تحليل ثقافتنا لنرى الظواهر الايجابية والظواهر التى قد تتداخل معها ، والتى تعتبر ظواهر سلبية قد تعوق سرعة النمو ، أو قد توهن من أثر النتائج المنشودة . « **ينبغى أن نتبين مصادر النمو فى الزهور المتفتحة لتزداد نموا وان ندرك مواطن الطفيليات والاعشاب وأنواعها لنقتلعها اقتلاعا** ».

(*) حامد عمار : فى بناء البشر . مطبوعات مركز تنمية المجتمع فى العالم العربى .

وظروف مجتمعنا الجديدة تدفعه الى نوع جديد من الحياة يحتاج فى سبيل تحقيقها الى معاناة فكرية وعملية وتنظيمية واجتماعية • وفى وسط هذه المعاناة لابد من تبين العناصر الصاعدة والعناصر الهابطة وتحليل صور كل منها ، والتعرف على مكامنها • ومن هنا كان لابد للتعليم من أن يكون على وعى تام بالمتناقضات التى ينبغى حلها فى مجتمعنا،وأن يتخذ من صور المقارنة بين الاتجاهات الصاعدة والهابطة قاعدة لنظمه ومحتوياته وأساليبه • « **اننا اليوم لا نستطيع أن نقبل التعليم ـ أى تعليم ـ على أنه خير مطلق** » • فالامر لم يعد مجرد توسع فى التعليم لمجرد أن التعليم مفيد فى حد ذاته •• بل اننا نريد تعليما له مقومات معينة ، وينبغى أن نحدد هذه المقومات جملة وتفصيلا، وأن تتحدد هذه التفاصيل جميعها فى ضوء واقعنا ، وفى ضوء تصورنا لمستقبل الوطن والمواطن•ومن أجل ذلك يقدم مؤلف الكتاب ملاحظاته التى ينبغى أن نضعها فى اعتبارنا اذا أردنا تعليما يحقق وظائف جديدة تبنى حياتنا الجديدة ، وتشد واقعنا الى مستوى آمالنا •• نوجزها فيما يأتى :

*** النظرة الرشيدة الى تراثنا القديم :**

يرى مؤلف الكتاب أن الوعى اللازم عند المسئولين عن التربية والتعليم فى المدرسة وفى خارجها يقتضى مواجهة واقعنا الحضارى والثقافى مواجهة صريحة ،تبدأ من هذا الواقع لتدفعه وتحركه فى اتجاهات الثقافة الاشتراكية ، دون أن يصدهم عن هذه المواجهة تعصب أو عقد (ص٣٦)

فالتعصب جمود لا حركة والقول مثلا بأن كل ما ورد فى تراثنا الماضى يستحق التمجيد ، كما يستحق التمسك به لانه تراثنا الذى سبق أوروبا فى تقدمه ، نوع من التعصب ان كان القصد منه الاستمساك بهذا التراث كما ظهر فى صورته ، دون أن نحدد الاسباب التى أدت الى ركود هذا التراث وعدم تطوره أو تغلغله فى حياتنا الاجتماعية • ص ٣٧ •

والمؤلف يرى أن بهذه الطريقة فقط يمكن أن يرتبط هذا التراث بوجداننا وفكرنا كما يمكن أن يكون زادا لحاضرنا وهداية فى طريقنا الى المستقبل ويخرج من مجرد المباهاة والتفاخر والعاطفية نحو الماضى ، ويكون عدة لنا حين نتناوله بالدرس والتأمل بطريقة علمية موضوعية •

*** تراثنا الشعبى :**

ونلحظ نفس الظاهرة فى دراستنا للآداب الشعبية « الفولكلورية » • لقد كان احساسنا الجديد بأبعاد واقعنا الاجتماعى دافعا لدراسة هذا النوع من التراث ، كما كان احساسنا القومى العربى دافعا لاكتشاف ثقافتنا العربية • **وهنا لا ينبغى أن ننظر الى هذا التراث نظرة رومانتيكية كل ما فيه جميل وعذب ، وصادق فى تعبيره ، وأصيل فى قيمه** •• وبطبيعة الحال لا نريد مطلقا أن ننظر اليه على أنه مجرد غثاء لا نفع فيه ، ولا قيمة له •• ولكن الوضع المنشود فى دراسته أن نكتشفه لنحلله وندرسه دراسة موضوعية علمية بحيث نستطيع أن نتعرف منها على الوان التعبير والخلق فى حياتنا وصوره ومادته مما ينير لنا واقعنا وظروفنا النفسية والاجتماعية ،ويرينا ما يتخلف من الظروف فى صور حياتنا الصاعدة وبذلك تكون الدراسة العلمية لادبنا الشعبى أداة تدفع بواقعنا الى مستوى آمالنا • نريد أن نعرف كيف صور أدبنا الشعبى مجالات الحب والكراهية مجالات التسلط والخنوع ، مجالات المصارحة والمجاملة ، مجالات التشجيع والتثبيط ، مجالات الاقدام والانتكاس ، مجالات العمل ومجالات الفكاهة ، مجالات التأييد ومجالات النقد ، الى غير ذلك من خيوط نسيجنا الحضارى النفسى ص ٣٩ •

*** عقدة السلطة :**

وبعد أن أكد المؤلف أنه من مستلزمات ثقافتنا الاشتراكية الجديدة مواجهة الحياة مواجهة دون عقد من تجارب الماضى أو من الظروف القائمة فى واقعنا الاجتماعى يتناول مواطن العقد فى ثقافتنا من الناحية الموضوعية فيذكر عقد السلطة على اعتبار انها مرتبطة فى تاريخنا بنظام الحكم فى عصوره المختلفة ، ويحدد مفهوم السلطة على اساس أنه تجميع لخيوط القوة ومصادرها بحيث تفرض على الغير وبحيث يحاول كل فرد أن يتحاشاها أو يسعى الى تفادى آثارها أو تهدئتها واستعطافها أو حتى استجدائها والتذلل لها •• ص ٤٢ •

ان السلطة على هذا النحو لا تقوم على منطق موضوعى ، وانما لها منطقها المستمد من مصادر القوة التى تستخدمها ، ولهذا كانت ممارستها أشبه بنزوات لا ضابط لها ولا مفسر لطريقة

سيرها .. ومن هنا جاءت عقدة « بعبع » السلطة والرئاسة فى تراثنا :

« يتم العمل على الوجه المطلوب حين يشعر المرؤوسون بسطوة الرئيس ، ولابد من عنصر التخويف كدافع للعمل . السلطة تستطيع أن « تفتش » وتستطيع أن «تباغت» .. وجانب آخر من هذه العقدة هو التهرب من السلطة ، ومدح كل ما تقوم به ، أو القيام به لمجرد ارضائها أو تجنب سخطها » ص ٤٣ .

والمؤلف بهذا المفهوم للسلطة يريد أن يوضح لنا أنه اذا أتيح للمروءس موقف يمارس فيه سلطة الرئاسة على غيره تقمص سلوك السلطة ومظاهرها ورموزها،وقام بالدور الذى كان ينكره على غيره من قبل ، ومن أجل ذلك نرى ثمة جهد كبير يبذله أرباب السلطة والرياسة للحفاظ عليها وجمع خيوطها والخشيةمما قد يضيق حدودها أو يقلل آثارها . ومن هنا جاءت مشكلة تنازع الاختصاص ، والحرص على مجال السلطة كهدف فى حد ذاته بصرف النظر عن مطالب العمل وحركته .

ولعل ذلك يتضح أكثر عندما تناول المؤلف سلبية الجماهير كرد فعل للسلطة ، وناقش ما ينبغى أن تتحمله من مسئوليات .. على اعتبار أن هذه السلبية حاصل لمجموعة من العوامل فى موقف من المواقف نتيجة للعلاقة بين القيادة والجمهور ، فاذا تصورنا سلبية الجماهير فلابد ان نتصور سلبية القيادة ، واذا تمثلنا ايجابيةالقيادة فلابد أن نتمثل ايجابية الجماهير ص ٤٤ .

ويتناول المؤلف بالشرح والتفصيل السلبية والايجابية فى التفكير عندما يعقد مقارنة « بين الاستمتاع والجهد » على أساس ان التحول الثورى أعطى كل مواطن دون منة أو خوف حقه فى العمل وفى التعليم وفى الصحة وفى الاتصال بمصادر الفنون والثقافةوالاستمتاع بوقت الفراغ والراحة، ثم انتظر المجتمع دور الجماهير فى صناعة المصير على اعتبار أن تربية الجماهير على الربط بين الحقوق والمسئوليات وبين الظروف المتاحة والظروف اللازمة لاتاحتها ، وبين التمتع بالكفاية والعدل ومستلزمات الكفاية والعدل ، وبين الانتاج والاستهلاك ، وبين حدودى وحدود غيرى ، وبين الحرية وتكاليفها وبين الراحة والتعب» .

« انه ينبغى على ثقافتنا أن تحرص تمام الحرص على هذا التوازن الطبيعى العضوى فى نمونا الاجتماعى واذا كان مجتمعنا الاقطاعى الراسمالى فى الماضى قد شهد ظاهرة المواطن (المكبوت) فان مجتمعنا الاشتراكى لا ينبغى أن يتعرض لما قد ينشأ من ظاهرة المواطن (المدلل) ص ٤٥ .

ومثل هذه الفكرة التى يقدمها المؤلف تشبه الى حد كبير ما قاله أورتيجا O.Y. Gasset من أننا ينبغى أن نحذر من الحالة التى تصل فيها السطحية والفجاجة فى المفاهيم الاشتراكية الى الحد الذى « لا أشكر فيه أحدا على الهواء الذى أتنفسه لانه أمر موجود دائما ولم يصنعه أحد » وعلى حد تعبيره أيضا حين يقول « اننى لا استطيع أن أمشى اذا لم أشعر بثقل جسمى ، واذا لم يكن ثمة ضغط جوى على جسمى فاننى أحس بأن جسمى شىء عائم مترهل لا قوام له » .

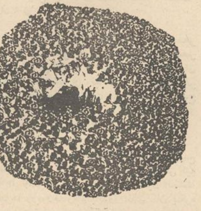
* التفكير اللفظى والتفكير الفعال :

ومن المشكلات التى ينبغى أن نواجهها فى تحولنا الاجتماعى مسألة الانتقال من التصورات اللفظية لحلول ما يعترضنا من مشكلات،والاقتصار على اجترار هذه التصورات اللفظية والشكلية دون النفاذ الى التفاصيل والمكونات التى يتألف منها بناء هذه الحلول . وهذا اتجاه شائع فى تفكيرنا فى مختلف المسائل والموضوعات . ثم يعدد المؤلف ما يؤيد وجهة نظره فيقول :

« نحن نقول مثلا : زيادة الانتاج تحتاج الى زيادة الوعى الانتاجى ، وان تحسين التعليم يحتاج الى توفير فرص التدريب للمعلمين ،وزيادة الربط بين المدرسة والبيئة ، وأن تنشئة الاطفال على السلوك الرشيد محتاجة الى زيادة فرص التربية الدينية ، وان تكوين المفاهيم الاشتراكية ومستلزماتها من السلوك والعادات يقتضى دراسة الميثاق فى جميع مراحل التعليم الى غير ذلك من الحلول التى تتردد فى تفكيرنا عندما نتناول الحديث عن مشكلاتنا » . ص ٤٥

ولا شك أن هذه الحلول كتفكير عام مجرد حلول سليمة ، لكن الوقوف عند هذا الحد ، أو تعويد الناس على التفكير عند هذا المستوى ، أو تعليم الطلاب على هذا الاسلوب من التفكير فى الحلول قد يغدو أمرا يتردد على الالسن كما تتردد عبارات التحية والمجاملة .

المؤلف هنا يتصور أن مثل هذه المقترحات أو



الصياغة للحلول قضايا شكلية اذ لم نستطع أن نقوم بتحليل مضمون كل منهـــا ومكوناته فى مواقف وقضايا وأعمال معينة قابلة للتحـــديد والتحقيق .

ويدعونا التحديد الى أن نربط بين هذه الحلول وما تستدعيه من مطالب لتحريك الواقع ، ومن هنا كانت الظروف الواقعية أســـاس تحديد المشكلة ونهاية المطاف فى هذا الفهم للواقع .

« ان الالتزام بعناصر الواقع لتحريكها ومعرفة أبعادها هى الضمان لتحويل الحلول الى قوى فعالة والا غدت مجرد أمور لا تغنى ولا تسمن من جوع وفى أحسن الحالات حلولا يرددها أصحابها زاعمين أن الحلول الصحيحة معـــروفة لديهم لكن الخلل موجود فى مكان آخر أو أنهم يقدمون الحلول لكن أحدا لا يستجيب لها ، وهم بذلك قد أدوا واجبهم وعلى غيرهم أن يؤدى واجبه » .

والواقع أن تحقيق الحلول والافكار يدعونا الى التفكير فى الاساليب والوسائل والظروف التى يمكن استخدامها وتوجيهها والاستعانة بها لـكى يتحرك الواقع من صورته الى الصورة المنشودة. ويدلل المؤلف على وجهة النظر هذه قائلا : لايكفى أن نحدد مثلا مقومات التدريب وفئاته من الناس أو أن نحدد عناصر التربية الدينيـــة اللازمة فى تفاصيلها ، وانمـــا لابد ان يقترن ذلك اقترانا عضويا بالوسائل التى يتحقق بها التدريب أو تتحقق بها التربية الدينية المنشودة .. ولابد أن تكون الوسائل وسائل ممكنة وقابلة للاستخدام ومناسبة للموقف .

والذى لاشك فيه أن تفكيرنا الاجتماعى اليوم فيه شواهد تدل على التحول الكبير الذى يمثـل التخلص من التفكير الشـكلى الى التفكير الواقعى الحى فى مشكلاتنا وتحقيق الحلول لمواجهتها .

*** التقدم ومشكلاته :**

الرغبة فى التقدم .. والســـعى المســـتمر المتواصل لخلق هذه الرغبة ضرورة من ضرورات ثقافتنا المتطورة . لكن التقدم كما يرى المؤلف يقتضى دائما الالتزام بمطالب التقدم وفهم قضاياه فالتقدم أمل وحاجة كما أنه عمل وجهد وتنظيم. علينا أن ندرك ونتفهم دائما أن تقدم الجماهير معناه زيادة مطردة فى استخدام العلم والعقل والتهذيب ومعناه أيضا أن تزداد قدرتها على الفاعلية والمبادأة بحيث لا تصبح مجرد طاقات تستجيب عن طريق ردود الافعال .

« لا بد من أن نتخلص فى ثقافتنا الجديدة من اتجاهات تقـــديم الالتماسات أو « الرجاءات » سواء من ناحية القواعد أو القيادات فليس دور القيادات أن تقدم الالتماسات ، أو تطـالب بكذا وكذا ، وأن توصل كذا وكذا الى الجهات العليـا، وليس دور الجمـاهير أن تلتمس وأن ترجو وان تنتظر ، وانما على القواعد والتيـارات أن تقتحم الطريق لصناعة المصير » .

ثم يضيف المؤلف فكرة حول اسـئلة الكم والكيف فيما يقوم فيها من مناشط ويؤكد أنه من الخطأ أن نبرر مستوى نوعية النشاط بالعدد الذى يشمله ، لان العدد جزء من عناصر النوعية ذاتها

كما أنه من قبيل المناظرة الشكلية ان نقارن بين طريق الكم وطريق الكيف ، ص ٥١ ٠

ان المشكلة الرئيسية فى نظر المؤلف هى : **هل النشاط الذى نقوم به يحقق أغراضه ، أو كفايته الانتاجية،أو يتم باحسن الطرق الاقتصادية أو يبذل فيه ما ينبغى أن يبذل من جهد ممكن فى ضوء الامكانيات المتاحة أو التى يمكن توفيرها ، أم أن هناك تصورا دون ذلك ؟**

تلك هى الامور الهامة التى يقدمها المؤلف للمشتغلين بفلسفتنا التربوية باعتبار أن الثقافة هى الوعاء الذى تستمد منه الروافد التربوية مياهها لتصب فيها من ناحية أخرى ٠ وعلى قدر وعينا بحركة الثقافة وتياراتها نستطيع أن نحدد ما تستمده هذه الروافد كما ونوعا ، وما تصبه كما ونوعا ٠ وان التحليل المستمر لمسائلنا الثقافية وحركة تياراتها هو الوسيلة الوحيدة التى تعيننا على حيوية تعليمنا وتجدده ، بحيث يصبح فاعلا ومفعولا ، مغذيا ومحركا ، يقوم تطويره على أساس الفهم الواعى للثقافة فى تطورها ونموها ٠

ثانيا : الشخصية الفهلوية والشخصية المنتجة :

اختار المؤلف للنمط الاجتماعى للشخصية المصرى لفظ « الفهلوى » محددا مظاهر السلوك والقيم لهذا النمط فى مختلف المواقف والعلاقات الاجتماعية ٠٠ فما مقومات هذا النمط؟ وما مظاهر سلوكه ؟ وما هى قيمه واتجاهاته ؟

❋ التكيف السريع :

لا شك أن أول مظهر من مظاهر سلوك « الفهلوى » قدرته على التكيف السريع لمختلف المواقف ، وادراك ما تتطلبه من استجابات مرغوبة والتصرف وفقا لمقتضياتها الى الحد الذى يراه مناسبا ٠

« اليس الفهلوى هو الذى يستطيع أن يخالط الجن الاحمر ، ويعايش فى نفس الوقت ملائكة السماء والارض دون ان يجد فى ذلك غضاضة أو دون أن يتطلب هذا منه جهدا جهيدا ؟

بيد أن هذه القدرة على التكيف السريع تتميز بجانبين متلازمين أحدهما المرونة والفطنة والقابلية للهضم والتمثل للجديد ، والآخر هو المسايرة السطحية والمجاملة العابرة التى يقصد منها تغطية الموقف وتورية المشاعر الحقيقية وكل ما يندرج تحت مضمون عبارة « **أهو كلام** » أو **«فك مجلس»** مما لا يعنى الارتباط الحقيقى بما يقوله المرء أو بما قد يقدم به من مظاهر سلوكية ٠

❋ تأكيد الذات :

ومن مظاهر الفهلوة أيضا المبالغة فى تأكيد الذات ، والميل الملح الى اظهار القدرة الفائقة والتحكم فى الأمور ، وهنا يجب التفرقة بين الثقة بالنفس التى تنتج عن طمأنينة المرء الى نفسه والادراك المحكم للعلاقة بين المعدات الشخصية والمواقف الخارجية،وبين تأكيد الذات الذى ينجم عن فقدان الطمأنينة وعدم الرغبة فى تقدير المواقف تقديرا موضوعيا ، هذا فضلا عن شعور حقيقى مستتر – لا يستطيع المرء أن يبوح به – بعدم الكفاءة والنقص ازاء ما يضطرب فيه من مجالات٠ ويرى المؤلف أن التكيف الذى ينتج عن مثل هذا التأكيد للذات قد يظهر فى صورة الاستهتار أحيانا ، والتهكم على الغير أحيانا أخرى ، أو فى القدرة البارعة المبدعة على حل الامور وانجازها « **هوا ، أو بالأصبع أو بجرة قلم » ص ٨٤ ٠**

❋ الازاحة والاسقاط :

ويلحظ المتأمل أن من أهم المعدات النفسية التى تتزود بها شخصية الفهلوى هى عملية الازاحة والاسقاط ، وبفضل ازاحة المسئولية عن نفسه الى غيره من الناس او اسقاطها على أمور خارج نطاق الذات يتيسر تبرير ما قد يقع فيه المرء من مواقف محرجة أو تقصير فى المسئوليات الاجتماعية ٠٠ وتزداد الفهلوة فى نظر المؤلف بازدياد القدرة على احكام هذه العمليات الاسقاطية والازاحية ، وعلى هذا النحو يعتبر استبطان الواجب أو الشعور بدفعته أمرا مشكوكا فى قيمته ، انما تكون تأدية المرء لاعماله من قبيل الطمع فى الثواب أو الخوف من العقاب أو « لحاجة فى نفس يعقوب » وليس بدافع « تحقيق الذات » عن طريق العمل الاجتماعى المنتج ٠

« ولعل من أهم مظاهر هذا الاسقاط ما يتردد على الالسنة من شكوى الزمان والتبرم بالعزول والقاء التبعة دائما على الحكومة ٠٠ أو على البلد اللى من غير عمدة ص ٨٧ » ٠

❋ الطمأنينة الى العمل الفردى :

ومن مظاهر الشخصية الفهلوية الطمأنينة الى العمل الفردى وايثاره على العمل الجماعى ، وليس هذا من قبيل الانانية لمجرد الانانية ، وانما هو تأكيد للذات من ناحية ، وانصراف عن احتكاك

الذات بغيرها ، مما قد يعرضها لمواقف حساسة قد تنكشف فيها أو قد لا تطمئن اليها أو تذوب فيها شخصية الفرد فى شخصية الآخرين .

ولا شك أن الرغبة فى ايثار العمل الفردى انما هو رد فعل لكثير من أوضاع حياتنا التى تؤكد الاذعان الشكلى لما يطلق عليه بعض علماء النفس اسم « الانا الاجتماعية » تمييزا لها عن « الانا النفسية التلقائية » (*) فالاولى هى التى تنطبع وتتشكل وتظهر فى صورة ما اصطلح عليه المجتمع من استجابات سلوك ، والثانية نتيجة للتمثل الواعى لأوضاع هذا المجتمع ، والاستجابة لهـا استجابة تعبر عن « التفاعل الكيميائى » بين هذه الاوضاع والفرد .

*** أقصر الطرق :**

ويرى المؤلف أن هناك اتصالا بين النزعة الى الطمأنينة فى الفردية والرغبة فى الوصول الى الهدف بأقصر الطرق واسرعها ، وعدم الاعتراف بالمسالك الطبيعية . وقد يؤدى هذا أحيانا الى الحماس والاقدام والاستهانة بالصعاب مما ييسر على المرء تخطى الحواجز وبلوغ الهـدف ، ولكنه فى احيان أخرى قد يؤدى الى استهلاك الحماس وانطفاء اللهب وفتور الهمة اذا استدعى الامر المثابرة أو المصابرة ، فكثيرا ما نسمع أن صناعنا رغم حذقهم ومهارتهم ينقصهم فى انتاجهم شىء من المعاناة فى « التشطيب » لو توفروا عليه لبلغوا غاية فى الانتاج الفنى .. كما أنه من السهل أيضا اثارة الناس وتحميسهم لفكرة معينة والبدء فى تنفيذها ، ولكن الاستمرار فيهـا ورعايتهـا وصيانتها أمر أصعب !

هذه لمحات عن بعض مقومات النمط الاجتماعى لشخصية « الفهلوى » ، ويتضح منها أنها كانت وليدة الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى الماضى ، وأنها ليست مقومات طبيعيـة فى المصرى نشأت ونمت وستظل هى مقوماته أبدا ، وانما هى قابلة للتغيير والتحوير ما دمنـا نؤمن بما يقرره العلم والتاريخ « **بأن الانسان قابل للتعلم وقادر على تعديل سلوكه .. وقد تعدلت فعلا بعض قيم هذا النمط واتجاهاته فى النمو الاجتماعى الجديد ، وحسب مقتضيات الظروف التى نعيشها الآن .. ولكننا نعانى كثيرا من المثالب والنقائص التى لا تستقيم كنمط مثالى لمجتمعنا الراهن** » .

* الانا الاجتماعية ترجمة لكلمة Me والانا التلقائية ترجمة لكلمة I وهما الجانبان اللذان تقسم اليهما الشخصية عند بعض علماء النفس .

فما هو النمط الاجتماعى للشخصية الجديدة المنشودة ؟

هنا نجد المؤلف يطلق على هذا النمط للشخصية المصرية الجديدة اسم « **الشخصية المنتجة** » .

وتكوين الشخصية المنتجة هدف من أهداف التربية فى المجتمع العربى الجديد ، وهى تسمية نريد أن نحدد معالمها بالنسـبة لبعض المسميات الاخرى فى مجال دراسات الشخصية .. فهناك الشخصية المتكاملة التى تتكيف تكيفا متسقا مع مقتضيات الظروف المحيطة بها ، بحيث لا يوجد بين مستوياتها الفكرية والانفعالية والسـلوكية صراع أو أزمات نفسية كما يتميز بالمرونة والقدرة على ادراك الفروق بين مختلف وجهات النظر ، والتعرف على أوجه الاتفاق .. والخلاصة أن نمو الفرد حسب مقتضيات الظروف واسـتبطانه لمستلزماتها وقيمها يؤدى الى ما اصـطلح على تسميته بالشخصية المتكاملة .

ويلاحظ أن هناك محوران للشخصية المنتجة :

١ ـ محور التعقل :

مفهوم التعقل لدى علماء الاجتماع ينصرف الى اسلوب معين من الحياة له شطران أيضا :

*** التعقل الوظيفى :**

وهو يتضمن اتباع الفرد جملة من الوسـائل التى يراها صالحة للوصول الى أهداف مرسـومة ويمكن الحكم على أى سلوك بأنه متعقل أو غـير متعقل من الناحية الوظيفية فى ضوء المعيـارين الآتيين :

(أ) كونه حلقة فى سلسلة منتظمة من السلوك يمسك بعضـها ببعض لتحقيق أهـداف مقصودة .

(ب) قدرة الشخص الملاحظ لهذا السلوك على أن يحسبه ويقدره ويتوقع امكانية فاعليته فى بلوغ الغاية كما يستطيع أن يتابعه اذا اراد المشاركة فيه .

*** « التعقل الواعى » :**

ويستلزم أن يكون المرء مدركا لنتائج ما يقوم به وواعيا لآثاره بحيث يستطيع أن يعـدل من أهدافه ومراميه ، ومغيرا من وسـائله واساليبه فى ضوء التجربة الواقعية لسلوكه وعلى كل فرد فينا أن يقوم عمله ويراقب دوافعه واتجـاهاته

بحيث يستطيع أن يعمل وأن يفكر فيما يعمل ، وأن يستغرق فى نشاط معين ، وأن يقدر هذا النشاط · « فالشخص الذى لا يستطيع أن يقوم أعماله ، ويأخذ نشاطه على علاته ، غير قادر على النمو ومواجهة المواقف الجديدة ، خصوصا اذا لم يكن لنا مفر من أن نعيش فى مجتمع متجدد متطور» ص ٩٧ · الشخصية منتجة بقدر ما تكون نشطة متفاعلة ، قادرة على الاستجابة مستشعرة لما حولها لا كما ترغب هى ، بل فى ضوء ادراكها لمستلزمات الامور واحترامها لهذا النوع من الادراك ·

٢ - محور العمل :

والمحور الثانى من محاور الشخصية المنتجة هو القدرة على العمل ، ويقصد المؤلف بالعمل والانتاج هنا كلا من ميادين السلع والخدمات كما اصطلح على تسميتها رجال الاقتصاد ، فقد يكون العمل والانتاج ماديا أو فكريا أو فنيا أو ادبيا ، ولا يمكن أن يقوم أى مجتمع الا على أساس قيام افراده بالعمل والانتاج فى ميادين السلع والخدمات واعطاء كل منهما قيمته فى حياة الجماعة · ويلاحظ أن نمو المجتمع ونهضته انما ترد فى نهاية الامر الى قدرة افراده على استهلاك السلع والخدمات استهلاكا لا ينقص عن حد ادنى تتطلبه ضرورة المعيشة فى ظروف معينة ، وهو ما يعبر عنه بمستوى المعيشة ·

ثم يضيف المؤلف الى هذا « ان العمل المنتج يتطلب تنظيما يتفق مع طبيعة العمل وطرق تحقيقه ، كما يستلزم الوصول الى المعرفة الكافية بموضوع العمل وتحمل المسئولية اللازمة ،وبذل الجهد المطلوب ، واحترام ما يتصدى له الانسان من نشاط اجتماعى احتراما يلزمه بمعاناته والاستغراق فيه · ١٠٦ – وبطبيعة الحال هذا النوع من الانتاج الذى أراده المؤلف فى كتابه يكسب الانسان ثقة بنفسه ويجعل لحياته معنى ، ولن تأتى هذه الثقة الا اذا كان المرء يستهلك وينتج ، يأخذ ويعطى ، يقدر جهود غيره ويستفيد منها كما يفيد غيره بجهوده ·

ويتناول المؤلف مشكلة الامية مشيرا الى عدد من الافكار العامة فى عملية تحريك الواقع فى ميدان مكافحة الامية بغية الاسهام فى تحريك ممكن ومطرد لهذه المشكلة ·

١ – مشكلة الامية لا ينبغى أن ينظر اليها على أنها مشكلة تعليمية مرتبطة بوزارة معينة ولا هى مشكلة حكومية تعنى الجهاز الحكومى وحده بل هى مشكلة قومية تعنى جميع الوزارات ، وتعنى الحكومة والاجهزة الشعبية على اختلاف مستوياتها ومجالاتها ·

٢ – ان مسألة الامية مسألة فنية وتنظيمية ، وهذا يعنى اننا فى حاجة الى الجهود التى تبذل فى النواحى الفنية كاعداد الكتب وتحديد طرق التعلم المناسبة ومواد القراءة الى غير ذلك ·

٣ – أن يكون تخطيطنا للقضاء على الامية قائما على تحديد زمنى معقول ·

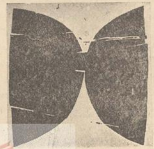
٤ – أن يبدأ التخطيط فى امتداد شموله المرحلى حيث توجد الرغبة أو حيث يمكن بسهولة خلق الدوافع للتعلم عند الاميين ·

٥ – أن تكون الاحصاءات والدراسات الخاصة بتخطيط مكافحة الامية دراسات وظيفية ميدانية ·

٦ – ان التخطيط فى مكافحة الامية وتحريك واقع الاميين لا بد أن يعنى تأثر الاجهزة والانشطة الاخرى المرتبطة به ·

٧ – ان النمط العام للخطة فى مكافحة الامية ووجوهها ومراحلها المختلفة لا بد أن يسمح دائما بالتنوعات داخل هذا النمط ·

وبعد تلك هى الافكار الرئيسية التى تضمنها كتاب « فى بناء البشر » للاستاذ الدكتور حامد عمار – تلك الافكار التى لا بد لنا من أن نضعها موضع الاعتبار فى جهودنا وتخطيطنا للمستقبل على أساس أن يكون تخطيطا واقعيا منتظما لا تشده أو تزعزعه عوامل اليأس أو عوامل القلق ·



القضاء والقدر

عند

ليبنتس ومحيي الدين بن عربي

د. محمود قاسم

ان مشكلة القضاء والقدر احدى المشكلات الفلسفية التقليدية التى لاتزال تثير اهتمام الانسان المعاصر لارتباطها بمسالة الخير والشر من جانب ، ولارتباطها بالسلوك العلمى فى هذه الحياة وبما يترتب على هذا السلوك من جانب آخر ولا نعدم ان نجد افرادا بل شعوبا تحيل ضروب الفشل او الكوارث على القضاء والقدر ، ثم تنتظر المعجزات فى عصر لم يعد يتسع للمعجزات . فامثال هؤلاء يرجعون كل شىء يسوؤهم الى المشيئة الالهية المطلقة التى تحدد مصير الافراد او المجتمعات ؛ فى حين ترى أفرادا وشعوبا اخرى يجدون فى الاعتراف بحرية الفرد ومسئوليته اساسا لكل تقدم اجتماعى واخلاقى .

ومن المؤكد أن هذين الفريقين يوجدان فى كل عصر ، وان كثيرا من ضروب التخلف عندنا ترجع الى طريقة فهمنا لمسالة القضاء والقدر . ولقد كان الخلاف فيما مضى شديدا بين انصار حرية الانسان واختياره ومسئوليته وبين أنصار الجبرية الصارخة أو الجبرية المقنعة . ولا نريد مرة أخرى أن نثير المناقشات التقليدية التى فرقت بين علماء المسلمين ، من معتزلة واشاعرة ، فى مسالة القضاء والقدر ؛ بل نريد أن نعالج هذه المسالة فى مستوى آخر ، وذلك بان نقارن بين موقفين متماثلين الى حد كبير عند «ليبنتس» ومحيى الدين بن عربى تجاه هذه المشكلة بعينها ، لاننا نجد أن المستوى الذى نوقشت فيه عندهما أعلى بكثير من المستوى الذى نوقشت فيه عند المعتزلة والاشاعرة لكن ينبغى أن نشير اشارة مركزة الى وجهة النظر التقليدية حتى يتبين لنا الفارق بين هذين المستويين .

لقد نفى المعتزلة الظلم عن الله وقالوا ان أفعاله تهدف الى الخير ، وهى لاتخالف مايقرره العقل الانسانى الذى يستطيع التفرقة بين الخير والشر ، كما انها لاتتعارض مع القيم الاخلاقية التى تربط بين طبيعة العمل وبين طبيعة الجزاء .

فالانسان اذن حر ، وهو مسئول عن افعاله ، والا لما كان للعقاب أو الثواب معنى ؛ اذ كيف يثاب المرء أو يعاقب على أفعال فرضت عليه قضاء وقدرا .

أما الاشعرية فقد وصفوا الارادة الالهية بأنها مطلقة . فالله يخلق مايشاء ويختار مايشاء فالمشيئة الالهية لاتخضع لاى معيار ، ولو كان معيار التفرقة بين الخير والشر حسبما يوجبه العقل ، لذلك لاتخضع الحرية الالهية لاية شريعة . فلله أن يخلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة ، لان مشيئته مطلقة . واذن فليس لاحد أن يوجب على الله أن يحقق الخير لعباده ، وذلك لان أفعال الله لاتعلل بغاية أو غرض . ودليل ذلك أن ليس كل مافى العالم خيرا ، بل فيه شر كثير ؛ حقا ان الاشعرية لم ينكروا حرية الانسان ؛ وان حصروها فى مجال ضيق جدا ، لانهم يرون أن الانسان متى أراد أن يقوم بعمل ما فان الله يخلق له ، فى هذه اللحظة ؛ القدرة على القيام

بهذا العمل مما يبرر مشروعية الثواب والعقاب عندهم ايضا . غير أنه من الملاحظ أنهم احتجوا لوجهة نظرهم بنفس الآيات القرآنية التى احتج بها أهل الجبر المحض؛ كقوله تعالى : «والله خلقكم وما تعملون» وقوله : «ختم الله على قلوبهم» . وغير ذلك من الآيات التى تشعر بأن ربما كانوا الى القول بالجبر المحض أقرب منهم الى الاعتراف بحرية الانسان ومسئوليته .

وقد حاول ابن رشد التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين عندما رأى أن الله يخلق للعبد قدرة يختار بها فى حدود القوانين التى وضعها الله فى الكون . فحريته اذن ليست مطلقة بل هى مقيدة . ولذا فليس الاختيار محضا ولا الجبر محضا ، بل الانسان يشبه أن يكون مجبورا فى اختياره بمعنى أنه متى اختار عملا معينا فان هذا الاختيار سوف يحدد اختياره فى المستقبل . (١) لكن لم يتعمق ابن رشد فى تفصيل فكرته هذه على النحو الذى سنجده عند «ليبنتس» ومحيى الدين بن عربى ، وهو معاصر لابن رشد .

فاذا عدنا الى «ليبنتس» ومحيى الدين بن عربى وجدنا فروقا بين هذين المفكرين ، لكنها ليست فروقا جوهرية ، وهى ترجع الى المناخ الدينى الذى اصطبغ به تفكير كل منهما . وسيفجانا ان نقط الاتفاق بينهما جوهرية وعميقة . ولكى نعرف الى أى غاية سننتهى وفى أى اتجاه نسير نحو هذه الغاية فلنا أن نقرر ، منذ البدء ، أن كلا منهما يعتقد امكان التوفيق بين حرية الانسان وارادة الله ، أى بين الاختيار والجبر .

وقد حدد «ليبنتس» مشكلة القضاء والقدر تحديدا واضحا عندما بين أن القول بالجبر يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب ، ومع وجود المعايير الاخلاقية التى تفرق بين الخير والشر . فلو قلنا ان علم الله هو السبب فى أفعالنا ، أو هو الذى يحددها ، بحيث لايمكن أن نخرج فى سلوكنا على ماقرره العلم الالهى السابق ، لكان معنى ذلك أننا نسلم تماما بأن الانسان مجبر على فعل الخير أو الشر الذى يصدر عنه . ومن ثم فانه لايستحق ان يثاب أو يعاقب ، وذلك أمر يتنافى مع العدالة الالهية ومع العدالة الانسانية على حد سواء . أما هؤلاء الذين ينكرون التدخل الالهى جملة ، ويقولون بحتمية الطبيعة ، وبأن الاسباب تؤدى الى مسبباتها دون أى استثناء ، سواء كان ذلك فى عالم الظواهر المادية أو الظواهر النفسية ، فانهم ينتهون فى التحليل الاخير ، الى نفس النتيجة أى الى القول بالجبر أو الحتمية المطلقة ، اذ كيف يمكن أن تكون هناك معايير أخلاقية أو مسئولية فردية ، مادامت أفعال الانسان تخضع هى الاخرى خضوعا مطلقا للقوانين الطبيعية والنفسية والاجتماعية فلايستطيع احد التحرر منها . وقد سبق أن حدد المعتزلة مشكلة القضاء والقدر على نحو قريب مما حددها عليه « ليبنتس » .

وقد اراد هذا الفيلسوف الغربى أن يجد لهذه المشكلة حلا مقبولا فى نطاق القيم الدينية التى كان يؤمن بها ، وأن يؤكد لنا فى نفس الوقت حرية الانسان واختياره ومسئوليته . فانكر ان يكون العلم الالهى السابق مؤثرا فى أفعال الانسان ، لان هذا العلم ليس من طبيعته أن يحدد سلوك الانسان فيدفعه الى الخير والشر ، بل ينبغى أن يقال ان طبيعة الانسان هى العامل الاول والاخير فى اتجاهه الاخلاقى ، وانه مسئول بقدر مالديه من استعدادات يحسن أو يسيىء استعمالها . على نحو أكثر تفصيلا وعمقا ، وهى أن جميع الكائنات التى تظهر فى هذا العالم كانت توجد منذ الازل فى العلم الالهى على هيئة كائنات ممكنة تقبل الوجود والعدم . فموضوعات العلم الالهى هى تلك التى يسميها ليبنتس «منطقة الحقائق الازلية» ، والتى يطلق عليها ابن عربى اسم «خزائن الجود الالهى أو عندية الحق» .

ومهما يكن من أمر ، فان كل كائن من الكائنات التى توجد فى منطقة الحقائق الازلية ، أو فى خزائن الجود ؛ كان يحتوى بحسب طبيعته على جميع خواصه ، وعلى جميع الحوادث التى ستقع له . ومتى خرج هذا الكائن الممكن الى حيز الوجود فسوف يخرج على الحالة التى كان يوجد عليها ، منذ الأزل فى العلم الالهى . فاذا طبقنا هذه الفكرة على الانسان ، علمنا ؛ تبعا لليبنتس ولابن عربى أيضا ، أن الله قد علم منذ الأزل ان هذا المخلوق حر بطبيعته ، وأنه يستطيع التنكر لخالقه ؛ وأنه سيميل اما الى الخير واما الى الشر . فالسبب الأول فى تحديد سلوك الانسان هو أنه حر ، وأن استعداده الطبيعى ليس كاملا بحيث يوجهه الى الخير دائما . وهكذا تكون حرية الانسان هى السبب القريب الذى يدفعه الى الشر أو الى المعصية . وهى أيضا السبب فيما يستحقه من جزاء . لكن يوجد سبب بعيد وهو النقص الأصلى للمخلوقات « فقد قررنا ان حرية الارادة هى السبب القريب لشر الخطيئة . ومن ثم فى سبب فى شر العقاب ، على الرغم من اننا نقول انه من الحق أن النقص الأصلى للمخلوقات الذى يوجد .. فى منطقة الحقائق الأزلية هو السبب الأول وأكثر الأسباب بعدا » ، وهذا ما يعبر عنه ابن عربى بقوله : ان الممكنات كلها مقيدة لا مطلقة لأنها مفتقرة الى الله فى حال امكانها وفى حال وجودها الفعلى .

ولما كانت منطقة الحقائق الازلية تحتوى على ما لا نهاية له من الممكنات المتعارضة ، والتى تنزع جميعها الى الوجود أو تطالب به حتى تذوق نعمته بعد ان ظلت راكدة فى العدم ، فان الله قد اخرج أفضل عالم ممكن وجانس بين الكائنات التى قضت حكمته بأن تظهر الى عالم الوجود . لكن هذا التجانس الازلى لا يمنع من أن تحتوى طبائع هذه الكائنات على نوع من النقص . وهذا هو ما عبر عنه « ليبنتس » بصيغة أخرى ، فقال : ان

الله لا يريد الشر لكنه يسمح به ، بمعنى انه يقضى بايجاد الكائنات التى لا تخلو طبيعتها من نقص . وهذا ذلك ، فان الحكمة الالهية ؛ التى ترتب ايجاد هذه الكائنات ؛ تجانس بينها جميعا حتى يتحقق دائما أفضل عالم ممكن ، لأن الله لم يزل خالقا وذلك باخراج المكنات من منطقة الحقائق الازلية الى عالم الوجود (٢) ومن بين هذه الكائنات يوجد الانسان الذى تنطوى طبيعته الأصلية على الحرية والادراك العقلى . « فلما وجد الله فى الأشياء المكنة ، قبل قراراته الحالية ، أن الانسان سوف يسىء استخدام حريته ؛ ويعمل على شقاء نفسه ، لم يستطع أن يحرمه من الوجود وذلك لان أفضل خطة للكون كانت تطالب بوجود هذا الانسان » لكن ماذا يعنى «ليبنتس» بالقرارات الالهية الحالية ؟ ان هذا يتضمن وجود قرار سابق . وأيا ماكان الامر فاننا نستطيع فهم هذين التعبيرين على ضوء مانجده عند ابن عربى . فالقرار السابق هو القضاء السابق الذى يسميه بالكتاب الاول . أما القرارات الحالية فتعبير عن القدر الذى يعد تفصيلا للقضاء السابق وهو خير كله . فالكائنات المكنة عندما تخرج الى عالم الوجود تفصل هذا القضاء ، وهو المشيئة الالهية الواحدة التى تتنوع بتنوع المكنات وهذا مايفهمه ابن عربى من قوله تعالى : «وان من شىء الا عندنا خزائنه ومانتزله الا بقدر معلوم» أما ان خطة الكون كانت تطالب بوجود هذا الانسان فهذا هو تفسير «ليبنتس» لما جاء من أن الله خلق آدم رغم اعتراض الملائكة عندما خفيت عليهم الحكمة فى خلق خليفة فى الارض يفسد فيها ويسفك الدماء . وهذا شىء آخر أفاض فيه ابن عربى .

اذن ليس هناك تعارض بين علم الله السابق وبين حرية الانسان ، لانه ينبغى أن نفرق دائما بين أمرين وهما طبيعة الانسان الحرة التى تختار شيئا معينا بعد التردد فى اختياره وبين العلم الالهى الذى لايؤثر فى اختيار الانسان ولايحدده ، ولكنه ينصب فعلا على ماسيختاره هذاالانسان الذى يجهل تماما أن العلم الالهى قد سبق بأنه سيختار هذا الفعل دون فعل آخر . فمن المؤكد فى نظر «ليبنتس»ان ما ينطوى عليه المستقبل سيحدث بالتاكيد ، كما حدث الماضى بصفة مؤكدة أيضا . لكن هذا التاكيد لا يرفع الاحتمال بالنسبة الى المخلوق فنحن البشر نجهل ما سيحدث فى المستقبل ، لكن لنا حرية الاختيار فى الحاضر » .

فطبيعة الكائنات فى منطقة الحقائق الازلية هى اذن التى ستحدد مستقبلها ، والله يعلم سلفا ماستؤدى اليه طبيعة كل كائن من هذه الكائنات المكنة. وقد اعتقد بعضهم أن هذا العلم الالهى يتعارض مع وجود الحرية الانسانية ، ورأوا أن العلم السابق لابد أن يقع . ويرد «ليبنتس» على هذا الاعتراض فيقرر أن مايقولونه من ضرورة حدوث ماينصب عليه العلم الالهى قول صحيح ولا غبار عليه ، لكنه لايضيف شيئا الى طبيعة الامور المستقبلة ، ولايجعل حقيقتها أكثر تحديدا . فهى معلومة سلفا ، لانها محددة من قبل ؛ لانها حقة ، لكنها ليست حقة لانها علمت سلفا ؛ وهكذا لاتحتوى معرفة المستقبل على شىء لايوجد فى معرفة الماضى والحاضر» واذا أردنا توضيح هذه الفكرة لم نجد بدا من الرجوع الى محيى الدين بن عربى الذى يعترف صراحة بأن العلم الالهى لا يؤثر ، ويؤكد لنا ان هذا العلم تابع للمعلوم ، بمعنى ان الله يعلم المكنات بحسب ماتنطوى عليه بطبيعتها . فكان طبيعة المخلوق فى حالة امكانه هى التى تحدد العلم الالهى .

وقد فطن « ليبنتس » الى الاعتراض الذى تثيره هذه الفكرة القائلة بأن « العلم تابع للمعلوم » فقال ان بعضهم سيقول ان طبيعة المخلوق فى حالة امكانه هى التى تحدد العلم الالهى السابق فهناك اذن نوع من التحديد على أية حال . وقد حاول علماء اللاهوت الرد على هذا الاعتراض ففرقوا بين أمور ثلاثة هى العلم الالهى والمكنات والحوادث الحالية ، والحوادث المشروطة ، أى تلك التى تحدث متى تحققت شروط معينة ؛ فسموا العلم الالهى الحالى بالمكنات « علم مجرد الادراك ، فى حين أنهم يطلقون على العلم الالهى الخاص بالحوادث الحالية اسم علم الرؤية (٣) . أما العلم الذى يرتبط بالحوادث المشروطة فقد سماه بعضهم « العلم المتوسط » ويريد به أن الله يعلم أن الانسان سيكون حرا فى أفعاله متى وضع فى شروط معينة ، وانه سيسىء استخدام ارادته الحرة .

غير أن « ليبنتس » لا يريد الدخول فى مناقشة آراء هؤلاء اللاهوتيين ولا متابعتهم فى آثارة الاعتراضات ثم الرد عليها ثم الرد على الردود ، فان ذلك أمر يدعو الى الملل . ومن قبل رفض ابن عربى أن ينساق الى مناقشة علماء الكلام فى آرائهم الجدلية التى يصفها بانها ليست علما بل هى شبه علم . ومن قبل أيضا أحس الامام الغزالى الملل من مناقشات علماء الكلام من المسلمين الذين يماثلون علماء اللاهوت فى الديانة المسيحية ، ممن كانوا يشغلون أنفسهم بالتنقير واثارة المشكلات وتوجيه الاعتراضات للاشتغال فيما بعد بحلها ، وذلك على نحو لا يعود عليهم بالنفع وان كان ضرورة فى معظم الخلق أمرا محققا (٤) واذا

كان « ليبنتس » حريصا على عدم الدخول فى جميع هذه المماحكات الجدلية فانه يخبرنا عن وجهة نظره قائلا : « ويكفى أن أفسر ما أتصور أنه حق .. فانى أعود الى مبدئى القائل بوجود عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة التى تمثل فى منطقة الحقائق الأزلية ، أى فى موضوع العلم الالهى ، الذى يجب أن يشمل جميع المستقبلات الشرطية. واذن فلدينا مبدأ العلم الاكيد الخاص بالممكنات المستقبلة ، التى اما ان تتحقق فى الوجود ، واما أن تحدث فى حالة خاصة ، وذلك لأنها تكون ماثلة فى منطقة الممكنات على ما هى عليه . أى توجد حرة ومحتملة . واذن فليس العلم السابق بالأمور المحتملة المستقبلة ، ولا الأساس الأكيد لهذا العلم السابق هو الذى يجب أن يثير حيرتنا ، أو يمكن أن يضار الحرية . واذا صح أن المحتملات المستقبلة التى تنحصر فى الافعال الحرة للمخلوقات العاقلة ، تكون مستقلة تماما عن القرارات الالهية ، وعن الأسباب الخارجية ، فمن الممكن أن تكون هناك وسيلة لعلم الله بها سلفا . وذلك لأن الله يراها على ما هى عليه فى منطقة الممكنات ، قبل أن يسمح لها بالخروج الى عالم الوجود

ولئن بدا فى هذا الراى شيء من الغموض فان نصوصا كثيرة عند ابن عربى كفيلة بتبديد هذا الغموض .

فكل شيء قد حدد سلفا ، أو سبق به الكتاب على حد تعبير ابن عربى ، وطبيعته الخاصة هى التى تحدده. فمتى ظهر فى الوجود فان جميع امكانياته التى كان ينطوى عليها سوف تظهر شيئا فشيئا وبصفة تلقائية « فيكشف لها عن اعيانها وأحوالها شيئا بعد شيء » على حد تعبير ابن عربى الذى يؤدى نفس المعنى الذى يريده «ليبنتس» . فليس هناك اذن ما يدعو الى القول بأن هناك تدخلا الهيا فى كل لحظة يحدد أفعال هذا الكائن على نحو شبيه بالمعجزات ، مع التسليم بأن كل ممكن سيظل مفتقرا الى الله ، لأنه هو الذى سيحفظ عليه طبيعته بكل ما تحتوى عليه من استعدادات . وهذا الافتقار من جانب المخلوق ، انسانا كان أم غير انسان ، هو ذلك الوجه الخاص الذى كثيرا ما يحدثنا عنه كل من « ليبنتس » وابن عربى ، والذى يربط عندهما كل مخلوق بخالقه .

ومهما يكن من أمر فان « ليبنتس » يعتقد أن فكرة « منطقة الحقائق الأزلية ، تعفيه من التسليم بوجهة نظر أتباع توماس الأكوينى الذين كانوا يرون أن هناك تحديدا الهيا جديدا يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث الى ارادة القيام بعمل ما (٥) ذلك ان الحكمة الالهية قد رتبت ظهور الممكنات وجانست بين أمثالها جميعا لتحقيق أفضل عالم ممكن » . وهكذا فلست فى حاجة الى القول ، مع المحدثين من أتباع الأكوينى ، بوجود تحديد جديد مباشر يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث .. لأنه يكفى أن يكون المخلوق محددا سلفا بحالته السابقة التى تميل به الى أحد الجانبين دون الآخر . وجميع هذه العلاقات بين أفعال المخلوق وبين جميع المخلوقات الأخرى كانت ماثلة فى العقل الالهى ومعلومة لله بعلم مجرد الادراك، قبل أن يقرر اعطاءها الوجود . ومن ثم يمكن الاستغناء عن فكرة العلم المتوسط عند أتباع « مولينا » وعن فكرة الجبر المحض عند خصومهم » .

واذن ، فالقول بان علم الله السابق تابع للمعلوم أى لطبيعة الممكن ، وبأنه لا يؤثر فيها ، هو الذى يمكن أن يفسر لنا حرية الانسان وما يترتب عليها من وجود معايير أخلاقية تفرق بين الخير والشر ، ومن وجود مسئولية فردية تجعل صاحبها مستحقا للثواب والعقاب ذلك ان طبيعة كل انسان على حدة تحتوى على منذ وجودها ، فى منطقة الممكنات أو فى منطقة الحقائق الأزلية ، على كل شيء أكيد ومحدد سلفا كما هى الحال بالنسبة الى كل كائن آخر . ويمكن أن نضيف هنا ، دون أن نقهر تفكير « ليبنتس » على اتخاذ طريق لا يرضاه صاحبه ، بأن الانسان مجبور فى اختياره لأنه لابد له ، بحسب طبيعته، من ان يكون مختارا ، فالجبر خارجيا وانما ينبع من طبيعة الكائن الحر (٦) ويقول « ليبنتس » بأنه يمكن القول ، فى هذه الحال ، بأن النفس الانسانية تشبه أن تكون كائنا روحيا آليا يتحرك حركة ذاتية « على الرغم من أن الافعال المحتملة بصفة عامة ، والافعال الحرة بصفة خاصة ، لا تكون ضرورية ، لهذا السبب » (٧) فحرية الانسان موجودة فيه بضرورة مطلقة ، وهى الضرورة التى تتعارض مع الاحتمال حقيقة .

ان الحرية الانسانية موجودة فعلا ، وستؤدى فى المستقبل الى نتائج أكيدة وان لم يعلمها الانسان فى الوقت الحاضر ، فكأن الانسان يجبر نفسه هنا مختارا . لكن كلا من هذه النتائج الأكيدة ومن العلم الالهى السابق الاكيد لها ، والتحديد السابق للاسباب والقرارات الالهية - يقول « ليبنتس » ان هذه الأمور كلها لا تهدم، بحال ما ، هذا الاحتمال ولا هذه الحرية الانسانية . وذلك أن الله قد قضى بحكمته أن يجانس بين جميع العوالم الممكنة وما تنطوى عليه من احتمالات خاصة بالحرية الانسانية فاختار بقضائه السابق ايجاد أفضل عالم ممكن « فأى قرار الهى ينحصر فى التصميم الذى يتخذه بعد المقارنة بين العوالم الممكنة ، وفى اختيار العالم الافضل والموافقة على وجوده بالكلمة القادرة » وهى نفس الكلمة التى يقرر بن عربى بانها هى لسبب فى وجود الاشياء ،وهى قوله تعالى للشيء كن فيكون ، لان النصوص الدينية لم تقل ان العلم الالهى هو السبب فى وجود الاشياء بل نسبت ذلك الى القدرة دائما» .

أما عند «ليبنتس» فانه يخبرنا بانه من الواضح أن هذا القرار الاخير لايغير تكوين الكائنات فى شيء ، بل يتركها على ما كانت عليه فى حالة الامكان المحض ، ومعنى ذلك انه لايغير شيئا فى جوهرها أو طبيعتها ، بل لايغير من أعراضها

التى كانت لها فى فكرة هذا العالم الممكن وهكذا فان ماهو محتمل وحر يظل على ماهو عليه بالنسبة الى قرار الله وعلمه السابق » .

وهنا يتســاءل « ليبنتس » فيثير اعتراضا من الطبيعى ان يخطر بالذهن وهو هــل معنى ذلك ان الله لا يستطيع تغيير اى شىء فى العالم ؟ وسرعان ما يصرح دون تردد بانه من المؤكد ، بعد ان اختــار الله افضــل عالم ممكن « فانه لا يستطيع فى الوقت الحاضر تغيير شىء نظرا لحكمته ، وذلك لانه علم سلفا وجود هذا العالم وما يحتوى عليه ، بل لانه صمم على ايجاده . وذلك لانه لا يمكن ان يخطىء او يندم . وهكذا فقد نظم كل شىء سلفا .. ومع ذلك فان الحوادث تظل محتملة فى ذاتهــا .. اما فيما يتعلق بالصلة بين الاسباب والنتائج فانهــا تميل فقط بالكائن الحر دون أن تقهره ضرورة » فليست الاسباب الخارجية حاسمة وقاهرة ، بل هى مرجحة للجانب الذى يميل اليه الانسان الحر ، لانه متى وجد فى ظروف معينة فسوف يختار السير وراء الميل الغالب الذى يشعر به فى اعماق نفسه ، وهذا الميل الغالب هو الذى يظهر الى الوجود دائما ، وهو الذى علم الله سلفا ان المرء سوف يتبعه . ومن الطريف أن نجد ابن عربى يقرر هذا الرأى القائل بان الله لا يغير شــيئا فى خلق هذا العالم . لكنه كان اكثر ادبا لانه يقول انه لا تبديل لكلمات الله .

اما اذا أردنا الــوقوف على رأى ابن عــربى فى مشكلة القضاء والقدر تفصيلا فســنجد أنفســنا أمام خضم من النصــوص والتفاصيل التى يكاد يحــار المرء فى تصنيفها وترتيبها ، ذلك لان صاحبها لا يخفى أنه قــد بددها عن قصد فى كل ما كتب حتى لا يهتدىاليها الا من يستطيع فهم وجهة نظره فى هــذه المسالة وفى كثير من المسائل التى عالجها . غير أننا لا نشكو من كثرة ما نبذله من جهــد فى تتبعه ، وما نقضيه من وقت فى الكشف عما حاول ستره بمهارة تثير الاعجاب بقدر ما تثير من العناء والجهد . فهو يحدد مشكلة القضاء والقدر ، ويبين كيف يمكن ان تؤدى فكرة الجبر المحض الى هدم فكرة الثواب والعقاب ، وكيف تتنافى مع معايير الاخلاق التى تفرق بين الخير والشر . كذلك نجده يعتمد ، فى حل مشــكلة القضاء والقدر ؛ على نفس الاساس الذى ارتضــاه « ليبنتس » ، ويتلخص فى أن العلم الالهى لا يؤثر فى افعال الناس ، وفى أن علمه تابع لطبيعة الاشياء ، فمــا حكم على الانسان الا نفســه أو طبيعته ؛ بحيث يمكن القول بانه مجبور فى اختياره . وقد بين محيى الدين بن عربى الصـــلة بين علم الله وحكمته ، واعترف بانه لا تبديل لكلمات الله بمعنى أن الله قد اختار افضــل عالم ممكن وفقا لحكمته التى تعتمد على علمه . ممــا يشعرنا منذ البدء بوجود تطابق كبير بين آراء «ليبنتس» آراء محيى الدين بن عربى الذى يؤكد لنا انه اهتدى الى ذلك عن طريق الكشف الصــوفى ، لا عن طريق التفكير النظرى . وربما كان هذا أحد الفروق بين هذين الرجلين وفارق آخر تجب الاشارة اليه وهو أن تفكير هذا المتصوف الاسلامى يمتاز بانه مشبع بالفكر الدينى الذى يطوعه لآرائه على نحو فريد قد لا نجده عند أمثاله من مفكــرى الاسلام . وقد نضطر الى عرض كثير من النصوص الدينية التى تمتزج بآراء ابن عربى ، اذ من العسير أن نفصــل هنا بين ما لم يستطع ابن عربى أن يفصل بينه .

اما عن تحديده لمشكلة القضاء والقدر فانه يجعل الدين أو التشريع نقطة بدء له . فقد جاء فى الشرع أن اعمالنا تنسب الينا ، مع انه أخبرنا أن الله هو خالقنا وخالق أعمالنا . ومن المعروف أن طبيعة هذه الاعمــال قد حددت لنا . فهناك أعمال يجب علينا القيام بها ، وأخرى لنا أن نختار فيها ، وأخرى نهينا عنها . ثم رتب الشرع على ذلك كله اننا مسئولون عما نفعل ، وان هناك ثوابا وعقابا . لكننا نعلم من جانب آخر أن الله خلق لنا نفوسا عاقلة مفكرة ومستعدة لقبول جميع ما كلفها به ، وقد امرها أن تلتزم بأوامره ونواهيه ، وجعل لها حقوقا وواجبات : « فهنــاك حق للحق وحق للنفس وحق الغير » وكل صاحب حق يطالب بحقه . واذن فلابد من أن نعترف بأن الاعمال التى تصدر عنا هى أعمالنا ما دام الله قد نسب هذه الاعمال الينا . ومن الضرورى أيضا أن يكون الانسان حرا فى قبول ما جاء به الوحى أو فى رفضه حتى يكون الثواب والعقاب معنى . فهنــاك أفعال تستحق المدح وأخرى يذم صاحبها عليها لانها شر .

وهــكذا يمــكن قبــول فكرة الثــواب والعقــاب لان الله لا يحكم فى عباده الا بناء على أعمالهم « وهــذا من حجته البالغة عليهم ، وهى قوله : جزاء وفاقا ، جزاء بمــا كنتم تعملون ؛ جزاء بما كنتم تكســبون ، فأعمالهم عذبتهم ، وأعمــالهم نعمتهم . فما حكم فيهم غيرهم . فلا يلومون الا أنفسهم . وهنا يســتشهد ابن عربى بما جاء فى القرآن من موقف ابليس تجــاه هؤلاء

الذين استجابوا له مختارين . فانه لما قضي الامر قال لهم : ان الله وعدكم وعد الحق ، ووعدتكم فاخلفتكم . وما كان لى عليكم من سلطان الا آن دعوتكم فاستجبتم لى » وكان فى استطاعة هؤلاء آن يرفضوا الاستماع لابليس « اذ ليس كل من دعا تلزم اجابته » حقا لقد هدد ابليس لما طرد من رحمة الله بسبب حرية اختياره فى عدم السجود لآدم ، انه سيبذل طاقته فى اغواء من استطاع من البشر فقال الله له : « اذهب فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا ، واستفزز من استطعت منهم واجلب عليهم بخيلك ورجلك ، وشاركهم فى الاموال والاولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا» فهذا الامر الالهى ، الذى يتضمن التهديد والوعيد ، شاهد على حرية اختيار ابليس ؛ وان كان « ابتلاء شديدا فى حقنا لربه تعالى أن فى ذرية آدم من ليس لابليس عليه سلطان » اما هؤلاء الذين ارتضوا لانفسهم طريق الشر فهم الذين يقال فيهم ان الله قد خذلهم عندما اختاروا لانفسهم ما اختاروه . فما حكم الله فيهم الا بما حكموا به هم على أنفسهم . ومع ذلك فقد وعد بعض هؤلاء مغفرة وفضلا .

لكن قد نتساءل فنقول : ولماذا كان الانسان وحده موضعا لهذا الابتلاء الذى قد يجر عليه العقاب بدلا من الثواب ؟ ان سبب ذلك هو انه الكائن العاقل الذى يفرق بين الخير والشر ، ثم انه هو الكائن الذى يرى فى نفسه انه حر يختار أفعاله ويحدد غايته ويسعى الى تحقيقها. فلما كان هذا هو شانه اتجهت اليه اوامر الدين ونواهيه، عناية به ، لكى تساعده على معرفة طريق الخير . ويختلف الانسان عن بقية الكائنات من حيث انه يؤكد انه حر وانه مختار فيما يفعل . فاما نسب البشر أفعالهم الى أنفسهم « اضافها الحق اليهم بحسب دعواهم ، وكلفهم ابتلاء منه لدعواهم » .

لكن هل ينفى ذلك أن يكون الانسان حرا وان يكون مستحقا للمدح ، وللثواب أو العقاب ؟ «ويستعين ابن عربى هنا بفكرة رأيناها من قبل عند كلامنا عن موقف «ليبنتس» ، وهي التى تقول ان الانسان كان حرا تماما فى منطقة الحقائق الأزلية وهى المنطقة التى يسميها محيى الدين بن عربى ، بخزائن الجود الالهى (٨) وهى الخزائن التى تحتوى على «الاعيان الثابتة فى العدم» وهى الممكنات التى توجد فى العلم الالهى . وانما سميت بالاعيان أو الكائنات الثابتة فى العدم ، لانها هى الممكنات التى يحتمل أن تخرج الى الوجود أو تبقى على حالها تنتظر الجود الالهى لكى يخرجها من ظلمة العدم النسبى أو الاضافى الى نور الوجود . فهذا الكائن الممكن الذى لم يخرج بعد الى حيز الوجود يظل حرا تماما . لكن متى خرج الى عالم الوجود لم تعد له هذه الحرية المطلقة ، اذ سوف يخضع لما تنطوى عليه استعداداته ، وليس هذا الخضوع جبرية أو حتمية مطلقة . وانما يمكن أن نسميه تلقائية ذاتية فى كل كائن، اذ تنبع جميع أفعاله من أعماقه دون أى تأثير خارجى . وهكذا يمكن أن نفهم مايقوله ابن عربى فى هذا المعنى : «فاذا وقف الممكن مع عينه (أى من حيث انه ممكن فحسب يوجد فى خزائن الجود) كان عبدا فقيرا . فليس لنا مقام الحرية المطلقة الا أن يكون مشهدنا ماذكرناه» ويصور لنا ابن عربى تلك الحرية المطلقة التى يتمتع بها الكائن الممكن تصويرا طريفا . فهو يخبرنا ان جميع الكائنات تضرع الى الله ان يخرجها الى عالم النور ، لكنه لايقرر اخراجها اليها الا وفقا لما تقتضيه حكمته من خلق أفضل العوالم الممكنة (٩) فاذا جاء الوقت الذى يمكن أن يغادر فيه الممكن عالم الظلمة الى عالم النور استمع لنداء الحق الذى يدعوه الى الوجود بكلمته القادرة ، أى بقوله «كن» وعندئذ يفضل الممكن الوجود على العدم وتقول الممكنات : اننا «نقبل الوجود لذاتنا ، ونقبل العدم لذاتنا .. ونحن الى العدم أقرب نسبة» منا الى الوجود. فانا معدومون ولكن غير موصوفين بالمحال . لكن نعتنا ، فى ذلك العدم ، الامكان . وهو أنه ليس فى قوتنا أن ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم . لكن لنا أعيان ثابتة متميزة يقع عليها الخطاب من الطرفين (أى الوجود والعدم) فيقول لنا العدم : كونوا على ماأنتم عليه من العدم .. ويقول الحق لكل عين من أعيان الممكنات «كن». فيأمره بالوجود . فيقول الممكن : نحن فى العدم قد عرفناه وذقناه . وقد جاءنا امر الوجود الواجب الوجود (الله) بالوجود ومانعرفه ، ومالنا فيه قدم . فتعالوا ننصره على هذا المحال العدمى لنعلم ماهذا الوجود ذوقا، فكأنها عند قوله : «كن» . فلما حصلوا فى قبضته لم يرجعوا بعد ذلك الى العدم أصلا لحلاوة لذة الوجود . وحمدوا رأيهم .

ويكشف لنا هذا النص عن أن الممكنات كانت حرة فى عالم الجود الالهى ، أو فى منطقة الحقائق الازلية ان شئت ، وانها اختارت أن تلبى النداء الالهى ، وان تطيع فورا الكلمة الالهية القادرة ؛ على حد تعبير ليبنتس . ومع ذلك، فانا نجد عند محيى الدين بن عربى من التفصيل فى هذه النقط ، مالا نجده عند صاحبه . فانه يقول : ان الكائن الممكن يظل متأثرا بالعدم على نحو ما بعد خروجه الى عالم الوجود ، كما أنه لايستطيع أن يدعى لنفسه الحرية المطلقة التى كانت له من قبل . حقا انه لن يفقدها جملة فسوف تكون حريته مقيدة ، اذ سيظل مفتقرا الى الله الذى يحفظ عليه الوجود . وفيما عدا ذلك فلن يخضع لاحد سوى الله ، بل سيخضع فى وجوده لاستعداداته الخاصة التى سوف تتكشف له شيئا فشيئا بصفة تلقائية «فهو حر عما سوى الله» ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن الحرية عبودية محققة لله وحده لانه متى تنازل عن حريته لكى يريد ما يريده الله له

اصبح عبدا محضا . « ذلك ان الحرية مقام ذاتى الهى لا يخلص للعبد مطلقا » ، لانه سيظل ممكنا يفتقر الى خالقه دائما وبالعبودية المحضة يصبح المرء حرا تجاه اى شىء آخر مما سوى الله . وقد عبر ابن عربى عن ذلك بقوله : ان الحرية « هى الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه ، فيكون حرا عن كل ما سوى الله » والعبودية المحضة ، عنده وعند طائفته ، تنحصر فى أن يتجرد المرء من صفاته الذاتية محاولا التخلق بلاخلاق الالهية وعندئذ يكون حرا حقيقة . « فثبتت الحرية لهذا الشخص . فهو محل لاحكام هذه الصفات التى هى عين الحق لا غيره كما يليق بجلاله » وهذه هى مرتبة الانسان الكامل فى نظر ابن عربى ، لان هذا الانسان الكامل هو العبد المحض الذى لا يدعى لنفسه حرية تكون سببا فى انكاره للتدخل الالهى فى أعماله .

***

واذا كان «ليبنتس» قد حل مشكلة القضاء والقدر على أساس حكم هو بانه لايتعارض مع القيم الدينية مع تاكيده لحرية الانسان واختياره فهكذا فعل ابن عربى قبله بنحو من ستة قرون . اما هذا الاساس المشترك فهو ان علم الله السابق لا يؤثر فى سلوك الانسان فى أثناء هذه الحياة . فالانسان حر منذ أن كان فى خزائن الجود ، وقد علم الله منذ الأزل انه سيخرج الى عالم الوجود حرا ، وانه هو الذى سيختار بنفسه طريق الخير والشر تبعا لما تقضى به طبيعته واستعداداته . واذا كان العلم السابق لا يؤثر فى الممكنات فهو اذن تابع للمعلوم على حد ما يقول ابن عربى .

وربما وجب أن نحدد هنا معنى القضاء والقدر عند محيى الدين بن عربى ، قبل أن نشرع فى عرض وجهة نظره الخاصة لرفع التناقض الذى يبدو بين آيات قرآنية تؤكد مسئولية الانسان عن افعاله ، وبين آيات أخرى تقرر ان الله خالق كل شيء كقوله تعالى : «والله خلقكم وما تعملون» وانما وجب أن نحدد فكرته عن القضاء والقدر لكى نتجنب الوقوع فى اللبس او سوء الفهم . انه يريد بالقضاء الحكم الالهى السابق على الاشياء وهذا هو ما سماه « ليبنتس » القرارات السابقة . أما القدر فهو تفصيل القضاء السابق بحسب وجود الكائنات وبحسب العلاقات التى تترتب على وجودها وتجانسها ، وهذا هو ما سماه « ليبنتس » كما رأينا ، بالقرارات الالهية الحالية أو اللاحقة . ومن ثم قال ابن عربى : « فالقضاء الذى له المضى فى الامور هو الحكم الالهى على الاشياء بدءا » وأما القدر فهو ما يترتب على وجود شىء معين من آثار تنتقل منه الى شىء أو أشياء أخرى ، كالماء الذى ينبت الزرع والزهر او يهدم بيت المرأة العجوز او يدير طاحون الحياة . ومن هذا القبيل ما جاء فى قوله تعالى : « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض » اذ لو وجد الظلم بسبب توسيع الله فى الرزق أكثر مما ينبغى لجاز لاهل الظلم أن يروا فى ظلمهم سبيلا الى اتساع أرزاقهم . فالله يرزق اذن بقدر وترتيب « فما أنزل شيئا الا بقدر معلوم ، ولا خلق شيئا الا بقدر معلوم ، ولا خلق شيئا الا بقدر . فاذا وجد البغى مع القدر قامت الحجة على الخلق » وذلك لان الظالم يمنع غيره مما يملكه ، مع ان الرزق الذى قدر للظالم كان يكفيه .

ويطلق ابن عربى على القضاء اسم « الكتاب الاول » ، وعلى القدر اسم « الكتاب الثانى » . فالقضاء اذن هو الحكم العام وكله خير . والقدر هو توقيت هذا الحكم وتخصيصه فى الموجودات على نحو يؤدى الى وجود افضل عالم ممكن « فالقدر التوقيت فى الاشياء من اسمه المقيت ، قال تعالى : وكان الله على كل شىء مقيتا » وترتيب الاشياء وتوقيتها ، بناء على القضاء السابق ، هو سر القدر الذى يخضع له هذا العالم . وليس فى استطاعة أحد أن يعلم حقيقة القدر فيعرف بالتفصيل تلك الحكمة العميقة التى تربط بين جميع الكائنات وتفسر كل ما يحدث فى العالم على أن هذا هو افضل شىء يمكن أن يحدث .

فمعنى ان كل شىء فى العالم يحدث بقضاء الله وقدره هو ان الله وحده هو الذى يرتب بحكمته وجود الاشياء ويحدد العلاقات وهو الذى يحدد الميزان ، أو يجانس بين الاشياء ، بمعنى انه يحدد لكل شىء قدره ، ويعين وقته وزمنه . لقد قال « ليبنتس » بأن التجانس الازلى بين الاشياء ـ وهو مساو هنا لفكرة تحديد المقادير لكل شىء ـ سر لا يستطيع أحد أن يسبر غوره لان الله قلب جميع الوجوه الممكنة لكل العوالم الممكنة ، وهى وجوه وعوالم غير متناهية ، حتى يختار افضل عالم ممكن تتحقق فيه الحكمة الالهية السامية .

أما معرفة سر القدر ، اى الاساس الذى ينبغى عليه ترتيب وجود الكائنات ، والذى يفسر التجانس بينها فهو شىء يقول ابن عربى انه اهتدى اليه عن طريق الكشف الصوفى . ويتلخص هذا الاساس الميتافيزيقى فى أن علم الله تابع لطبيعة الموضوعات التى ينصب عليها اى لطبيعة الممكنات التى يعلمها ، وان حكمته تابعة لعلمه . اما قدرته

فهى التى تستقل بايجاد الكائنات . فلكل شىء وجد فى هذا العالم وضعه الخاص ، وهناك حكمة لوجوده . لكن ما من مخلوق يستطيع أن يعرف مقامه أو مكانته فى هذا الكون الا بتعريف الهى ، ان الله وحده هو الذى يعلم سلفا طبيعة هذا الكائن وما ينطوى عليه من امكانيات يجهلها هذا الكائن من نفسه « وهذا هو سر القدر المتحكم فى الخلق . وهذه المسالة من أعوص المسائل العقلية » .

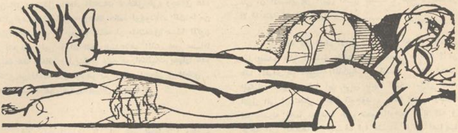
ففى رايه اذن ان علم الله تابع للمعلوم ، وعلمه لا يتبدل « وما رأيت أحدا فطن الى هذا القول الالهى (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام العبيد) فان معناه فى غاية البيان . واشدة وضوحه خفى . وقد نبهنا عليه فى هذا الكتاب ، وبيناه . فانه سر القدر . من وقف على هذه المسالة لم يعترض على الله فى كل ما يقضيه ويجريه على عباده وفيهم ومنهم . ولهذا قال : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فلو كنت عاقلا تفهم عن الله كفتك هذه الآية » وذلك لانها دليل على ان العلم الالهى السابق بما سيختاره الانسان لا يؤثر فى هذا الاختيار « فالعلم متاخر عن المعلوم لانه تابع له م هذا تحقيقه .. وليس للعلم عند المحققين اثر فى المعلوم اصلا لانه متاخر عنه . فانك تعلم المحال محالا ، ولا اثر لك فيه من حيث علمك به ، ولا لعلمك فيه أثر . والمحال نفسه اعطاك العلم به انه محال . فمن هذا تعلم ان العلم لا أثر له فى المعلوم وذلك بخلاف ما يتوهمه علماء أصحاب النظر » . ومن هؤلاء ابن رشد الذى كان يقول بان علم الله سبب فى وجود الاشياء . (١٠) وقد خالف هؤلاء ما جاء به الشرع والكشف الصوفى لان السبب فى وجود الاشياء انما هو القدرة الالهية ، وهى قوله للشىء كن فيكون . فاذا وجد الشىء بعد ان لم يكن علم الله انه قد ظهر الى الوجود بعد أن لم يكن ظاهرا فيه ، لانه كان ممكنا فحسب « فايجاد اعيان الممكنات عن القول الالهى شرعا وكشفا وعن القدرة الالهية عقلا وشرعا ، لا عن العلم . فيظهر الممكن فيتعلق به علم الذات العالمة ، كما تعلق به أنه غير ظاهرة .. فظهور المعلوم وعدم ظهوره .. أعطى العلم . » فحالة الشىء المعلوم هى اذن التى تحدد طبيعة العلم ، سواء كان علما الهيا أم انسانيا . ذلك « ان العلم تابع للمعلوم يصير معه حيث صار ، ويتعلق به على ما هو عليه فى نفسه وذاته » . وعندئذ يمكن فهم قوله تعالى : « وما أنا بظلام للعبيد » فانه ما علم تعالى الا ما أعطته المعلومات . فالعلم يتبع المعلوم ، ولا يظهر فى الوجود الا ما هو المعلوم عليه » فنحن نعلم ان الانسان يجهل معرفة الافعال التى سيقوم بها معرفة تفصيلية أو أكيدة لان كل شىء محتمل . فاذا وقع له شىء فى المستقبل فليس سبب ذلك هو العلم الالهى ، لان الله ما علم الا ما كان المعلوم عليه ، فصح قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » مما يدل على ان الانسان هو الذى يختار لنفسه ، لكنه لا يختار الا ما علمه الله منذ الازل .

لكن اذا كان العلم الالهى لا يؤثر فى اختيار الانسان فما مصدر هذا الاختيار الذى يحدد مصير صاحبه ؟ ان هذا المصدر هو الطبيعة الذاتية لكل انسان ، وهى احدى الممكنات التى وصفها ابن عربى بانها كائنات تتوق منذ الازل الى أن تحظى بنعمة الوجود . ولذا فمتى اوجدها الله بقدرته فانما يوجدها حتى تنعم بالوجود ، لا لانه فى حاجة الى ايجادها ، فيكشف لها عندئذ « عن اعيانها واحوالها شيئا بعد شىء » ولما كان الله يعلم كل شىء ممكن بحسب ما هو عليه فى نفسه ، ولما كان العلم تابعا للمعلوم ، ولما كانت القدرة الالهية تكشف الممكن الذى خرج الى عالم الوجود عن جميع خواصه شيئا فشيئا من داخله وبصفة تلقائية فليس لكائن ان يحتج على مصيره فى هذه الحياة . فان الله يقول له : ان ما تشكو منه ليس منى بل هو منك ، اذ لو لم تكن فى عينك الثبوتية (أى عندما كنت مجرد كائن ممكن) على ما علمتك به ما علمتك » .

واذن فمن حكمة الله وعدله انه يقضى على الاشياء بحسب طبيعتها وحدودها الذاتية « فهى الحكم على نفسها ، لانه ما حكم عليها الا بها ، ولو حكم بغير ما هى عليه لكان حكم جور ، وكان قاسطا لا مقسطا » وكل انسان مسئول عن نفسه ، وهو مسئول فى الحدود التى تقتضيها طبيعته وطاقته ، وهو يستطيع فى حدود هذه الطبيعة والطاقة ، ان يحسن او يسىء . ومن طبيعته انه يكون قابلا للسمو بنفسه أو الهبوط بها ، وبقدر سموه او هبوطه عن حدوده يكون جزاؤه خيرا أو شرا « وهذه حضرة القضاء من وقف حقيقتها شهودا علم سر القدر وهو انه ما حكم على الاشياء الا بالاشياء . فما جاءها شىء من خارج وقد ورد : اعمالكم ترد عليكم . وفى الحدود الذاتية برهان ما نبهنا عليه » .

فمن الانصاف ان يعلم المرء أنه مسئول عن اختياره الذى تنطوى عليه طبيعته ، وان الحجة لله عليه دائما فقد قال تعالى : وما ظلمهم ، وما ظلمناهم ، وقال : ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .. ولكن كانوا هم الظالمين ، يعنى أنفسهم . فانهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم وهم معدومون الا بما ظهروا به فى الوجود من الاحوال ، والعلم تابع للمعلوم ، ما هو المعلوم تابع العلم فافهمه . وهذه مسألة عظيمة دقيقة ما فى علمى ان أحدا نبه عليها ، الا ان كان وما وصل الينا . وما من أحد اذا تحققها يمكن له انكارها » .

ويقول ابن عربى انه لو لم يوجد فى كتابه الفتوحات المكية سوى هذه المسالة لكان ذلك كافيا « لكل صاحب



نظر سديد وعقل سليم » أما اذا احتج احد فقال : ولماذا كانت لى هذه الطبيعة التى تجبرنى فى اختيارى ؟ قيل له ان أفعال الله كلها خير ، وان حكمته اقتضت ان يحتوى هذا العالم على مالا حصر له من الطبائع المختلفة وان يكون كل انسان مسئولا فى حدود طبيعته ، وأن يكون قابلا للكمال والنقص . واذن فسيجازى بحسب ما يحققه من الكمال او النقص وذلك فى حدود طبيعته دائما .

كذلك من الممكن أن يقال أن اختيار الانسان يتنافى مع المشيئة الالهية . لكن يمكن الرد على ذلك أيضا بأن مشيئة الله لا تتبدل ، وان كلمة العذاب لا تحق الا على من كان اهلا لها بعمله فان الله يقول : وما أنا بظلام للعبيد « وهنا نبه على سر القدر ، وكانت له الحجة البالغة فى خلقه . وهذا هو الذى يليق بجناب الحق ، والذى يرجع الى الكون . ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، فما شئنا .. فان الممكن قابل للهداية والضلال من حيث حقيقته . فهو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم . وفى نفس الامر ليس لله فيه الا امر واحد ، وهو معلوم عند الله من جهة الممكن » وفى ضوء ذلك الرد يفسر ابن عربى قوله تعالى : يؤتى الملك من يشاء وينزع من يشاء تفسيرا خاصا يقوم على ان الضمير فى قوله يشاء يعود على الخلق لا على الحق « فالكون أعطاه العزل والولاية والملك والرشد والغواية ، فحكم عليه بما اعطاه . فما قسط ولا جار فانه نعم الحاكم » .

فالقضاء لا يسبق الا بحسب علم الله ، وعلم الله تابع للمعلوم . وطبائع الاشياء لا تتبدل فلا تبديل لكلمات الله وما يبدل القول لديه وما هو بظلام العبيد . وهذا هو معنى ما يسميه هذا المتصوف بأحدية المشيئة وبأن أمره واحد دائما ينقسم فينا ويتعدد .

فليس للذى يحق عليه الجزاء أن يحتج بالقضاء والقدر ، وذلك لانه هو الذى يجنى على نفسه ، ومن الجور أن ينسب الظلم الى من حكم عليه بما يستحقه . « فالحاكم فى الطرفين خلق وحق ، وان فهمت . فلا يظهر فيك ولا منك الا عينك ، ولا يحكم فيك الا ما أعطيته من العلم بك . وهنا زلت الاقدام ، ونكصت على أعقابها الافهام ، وتحكم على الاحلام سلطان الاوهام ، وللاوهام الحكم الغالب التام والدوام والله ما يوجد الا عند ظن العبد به . فليظن به خيرا ، والظن .. هو الذى يعطى العذاب المعجل والنعيم المعجل فظن خيرا تلقه ، وبعض الظن اثم » .

ونقول ان هذا النص المركز المسجوع يلخص فكرة ابن عربى عن القضاء والقدر وهى الفكرة التى يقول انه أشار اليها فى مواضع كثيرة من كتابه الفتوحات المكية وبطرق عجيبة .

واذا كان « ليبنتس » قد قال ان الله لا يستطيع ان يغير شيئا فى العالم الحالى الذى اختاره فان ابن عربى قد سبقه أيضا الى هذه الفكرة وان كان اكثر ادبا ، لانه كان اكثر التزاما للنصوص الدينية . فهو يرى أنه لا تبديل لكلمات الله ، أى ان تبدل العلم الالهى التابع للمعلوم محال . وقد سمى هذا جبرا ، لكنه يرى أن الفعل الالهى لا يوصف حقيقة بالجبر ولا بالاختيار ، بل انه يتجه دائما الى الخير بسبب حكمته ، ولانه ميل ذاتى لا يجبره احد عليه . فالله يختار أفضل الاشياء حسب ما يقرره العلم والحكمة « فما يكون منه الا ما سبق به العلم فانتفى الامكان بالنسبة الى الله فما ثم الا أن يكون أو لا يكون » أى ليس هناك سوى ان يوجد أفضل عالم ممكن أو لا يوجده « فليس فى الاصل الا أمر واحد عند الله . فليس فى الكون واقع الا أمر واحد ، علمه من علمه ، وجهله من جهله .

ويعترف ابن عربى بأن هذه مسالة عجيبة حقا وهى ان كل موجود مجبور فى اختياره دون تفرقة بين موجود

وموجود « غير ان الحق لا يوصف بالجبر ، والممكن يوصف بالجبر مع علمنا بانه ما يبدل القول لديه ولا يخرج عن عمل ما سبق فى علمه ان يعمله ، وعن ترك ما سبق فى علمه ان يتركه وليس الجبر سوى هذا » واذا لم يكن بد من الحديث عن الجبر هنا فيجب القول بان علم الله هو الذى يجبره لكن لما كان ابن عربى يرى التسوية بين العلم والذات بالنسبة الى الله فليس هناك جبر خارجى بالنسبة الى الله . اما الانسان فليس علمه هو ذاته لذلك كان مختارا بحسب طبيعته ولكن يقع عليه القهر او الجبر من شىء آخر ، وهو الامور الخارجية التى تميل باختياره نحو جانب آخر . ويبقى من المؤكد انه لا معنى لهذا القهر حقيقة الا اذا كانت هناك ذات حرة تقبله او ترفضه — اما بالنسبة الى الحق « فانه لا يشاء الا ما هى الامور عليه ، لان الارادة لا تخالف العلم ، والعلم لا يخالف المعلوم ، والمعلوم ما ظهر ووقع فلا تبديل لكلمات الله » ، لانه يخلق أفضل عالم ممكن وهو لا يزال خلاقا لافضل عالم ممكن .

وربما كانت فكرة ابن عربى عن القضاء والقدر اكثر جدة وعمقا وتفصيلا من فكرة « ليبنتس » فى هذه المسالة نفسها لانها ترتبط فى الواقع نظريته فى وحدة الوجود التى نجد لها آثارا عديدة عند « ليبنتس » ، وان لم تبلغ من الوضوح ما بلغته عند محيى الدين بن عربى .

ومما يؤكد التماثل الشديد بين فكرة هذين الرجلين فى مسالة القضاء والقدر اننا نجد هذا التماثل فى مسائل اخرى ترتبط ارتباطا وثيقا بالقضاء والقدر كمسالة افعال العباد والتدخل الالهى فيها ، وكمسالة الطاعة والمعصية . واكثر من ذلك فان السياق النفسى لدى هذين الرجلين فى معالجة هذه المسائل المتداخلة والمتشابكة يكاد يكون واحدا .

(١) انظر رأيهم بالتفصيل فى كتابنا دراسات فى الفلسفة الاسلامية . الطبعة الثالثة دار المعارف ١٩٧٠ من ص ١٨٦ — ١٩٢ .

(٢) مقال نزعة التفاؤل — الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠

(٣) توجد التفرقة بين هذين العلمين عند توماس الاكوينى . انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى الطبعة الثانية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٩ .

(٤) انظر كتابنا دراسات فى الفلسفة الاسلامية ط٣ دارا لمعارف ١٩٧٠ ص ٩٨ .

(٥) وذلك هو رأى الاشعرية . وقد وصفهم ابن عربى بأنهم فى لبس من خلق جديد .

(٦) يلاحظ هنا ان ليبنتس يبتعد عن فكرة الخطيئة الاولى كما يسلم بها المسيحيون .

(٧) سنعرض لهذه الفكرة فيما بعد عند ابن عربى

(٨) يطلق عليها أيضا اسم سيئة الثبوت ، او العدم الاضافى . انظر مقالنا ميتافيزيقا الجوهر — الفكر المعاصر .

(٩) انظر مقالنا نزعة التفاؤل .. الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠ .

(١٠) انظر نظريته فى سببية العلم الالهى فى كتابنا (نظرية المعرفة عند ابن رشد) .



الفن والعصاب

محمود عبد العزيز

لم تعد الصحة النفسية للفنان موضوعا مشكوكا فى جدوى دراسته أو موضوعا جانبيا لا يشغل غير اهتمام أولئك الذين يعنون بالفن أو بسيكلوجية الشخصية . ومنذ بلغت شمس الرومانتيكية كبد سماء الأدب والفن فى أوربا ، صار موضوع الصحة النفسية للفنان مثار اهتمام عدد كبير من المثقفين وعلماء النفس والفنانين أنفسهم .

ومنذ أفلاطون وحتى ذلك الوقت ، أى فى منتصف القرن التاسع عشر ، كان الفنان يوصف بالجنون . غير أن هذا الوصف لم يكن الا مجرد طريقة للتعبير عن ملاحظة معينة وهى اختلاف شخصية الفنان عن شخصية الفرد العادى فى نفس المجتمع . وعلاوة على ذلك ، كان هذا القول الساذج بجنون الفنان يعنى أن عقل الفنان يعمل بطريقة تختلف عن الطريقة التى يعمل بها عقل الانسان العادى . وبلغت هذه الفكرة أوجها على يد تشارلز لام Charles Lamp ملخص شيكسبير الشهير . فذكر فى مقال ذاع صيته عنوانه « فى السلامة العقلية للعبقرية الحقة » أن « فكرة ممارسة الخيال (يقصد الابداع الفنى) نوع من عدم الصحة العقلية » .

ونظرا للنهضة التى حلت على الدراسات النفسية فى النصف الاخير من القرن الماضى وأوائل القرن الحالى ، طرأت على موضوع الصحة النفسية للفنان تطورات جذرية كانت فى معظمها نتيجة للنظريات والفروض التى طرحها التحليل

النفسى على يد مؤسسه فرويد ثم على يد شراحه وحوارييه .

اهمية فرويد : ـ

وسنقصر كلامنا فى هذا المقام على العلاقة بين الفن والعصاب Neurosis ، ولهذا يجب البدء بتوضيح أهمية فرويد فى هذا الموضوع . أن فرويد يمكن اعتباره الرجل الثانى بعد ارسطو فى توضيح العلاقة بين الفن والصحة النفسية . وقد نجح فرويد فى تبرير واثبات طبيعية العمل الفنى Naturalness . وكان يتميز ببصيرة نفاذة ونظرة ثاقبة للأعمال الفنية المعقدة وعلى الاخص ما كان يعتمد منها فى أصوله على أساطير . ثم ان اكتشافه للاشعور والطريقة العلمية لتناوله والكشف عنه قد ساعد ايما مساعدة فى تفسير أعمال فنية كثيرة كانت تسبب غموضا شديدا للنقاد والدارسين . هذا علاوة على ما يقدمه لنا كتابه « مافوق مبدأ اللذة » من شرح رائع للاسباب التى تدفعنا الى تذوق التراجيديا وتفسير لمبدأ قهرية التكرار Compulsion Repetition الذى يشرح جزءا كبيرا من سلوك الناس .

والواقع أن التحليل النفسى غزير بالملاحظات والنظريات التى تنير سبيلنا فى الكشف عن العلاقة بين الفن والعصاب خاصة وان العصاب يشغل مكانا كبيرا فى حيز التحليل النفسى .

العصاب : ـ

ولننظر الآن الى عرض للعصاب فى التحليل النفسى ومميزات الانسان العصابى ثم نقارنهما بالفن وشخصية الفنان . يقول التحليل النفسى ان العصاب بجميع أنواعه « نتيجة صراع بين المطالب الغريزية والقوى الدفاعية للأنا والظاهرة العامة فى مختلف انواع العصاب هى أشياء يعيشها العصابى فيها « غرابة ولا معقولية » ويمكن أن تكون « حركات لا ارادية وتغييرات فى الوظائف البدنية واحاسيس متنوعة كما فى الهيستيريا وقد تكون حالة انفعالية غامرة وقد تكون اندفاعات أو افكارا غريبة » ولما كان العصاب يدل على وجود « قصور فى جهاز الضبط العادى» لدى الفرد ، ولما كانت « أبسط طريقة لضبط المثيرات هى الافراغ » فان العصابى يلجأ الى افراغ مثيراته بطريقة مقبولة اجتماعيا . وأحيانا يولد العصاب من صدمات يواجهها الانسان ، ومثل هذه الصدمات تكون « مواقف فشلت فيها وسائل التكيف العادية للفرد ومن ثم يتحتم عليه أن يجد وسائل تكيفيه جديدة أفضل . كما ينبع العصاب بجميع أنواعه من « اتجاه ذهنى معين ، ومزاج معين فى تفسير التجربة» بطريقة ما هى التى يسميها أدلر بالمنطق العصابى Neurotic logic ويكون من نتيجة ذلك نشأة نمط سلوكى يشترك فيه جميع العصابيين . وهذا النمط هو « الأسلوب العصابى للحياة » .

الفن و « المنطق العصابى » :

فاذا أخذنا « المنطق العصابى » و « الاسلوب العصابى للحياة » ، وقارناهما بما أسميه تجاوزا فى هذا المقام « المنطق الفنى » و « الاسلوب الفنى للحياة » ، لن نخرج الا بتطابقهما . فاقوال الفنانين وطرق استقراءاتهم فى اعمالهم تسير وفق « المنطق العصابى » ، كما أن أن أسلوبهم فى الحياة ، وسلوك شخوصهم فى أعمالهم وفيما يتخذونه من مواقف كلها جميعا تشكل أسلوبا للحياة حسب ما أوردنا من مدلولات للعصاب فى الفقرة السابقة .

جورج اليوت الفنانة العصابية : ـ

ولنأخذ الأديبة الانجليزية جورج اليوت (١٨١٩ ـ ١٨٨٠) كمثال . لقد عاشت هذه الأديبة حياتها بطريقة الانسان العصابى .. كرهت اباها على عكس مشاعر أية فتاة فى مثل عمرها آنذاك ، ووجهت مشاعر حبها نحو أخيها « اسحق ، Isaac » الذى كان يكبرها بنحو ثلاثة أعوام . ذلك أن أباها لم يكن لديه من الوقت ما يكفى لسد حاجة ابنته اليه ، وكانت امها تمقتها نظرا لانها أوشكت على الموت ابان ولادة جورج اليوت الطفلة . ثم لجات الفتاة الى أخيها وتطبعت بالخشونة كيما تطابق بين شخصيتها وشخصيته ، ثم لجات الى المساحقة وهى فى المدرسة الابتدائية ووصفتها احدى جاراتها بانها « فتاة غريبة الأطوار ملتوية الأبعاد » ولهذا كانت غير مقبولة اجتماعيا من رفيقاتها على أساس انها « غير سوية » . ومع بدء مراهقتها راودتها الاحلام الليلية المفزعة التى هى دليل على ثورة الرغبات الطفلية المكبوتة من محددات الانا العليا . وعلى هذا لجات الى أحلام اليقظة بدليل انها تكتب فى احدى رسائلها الى « مس لويس » : لا أحد يهتم بى ولهذا أعيش فى عالم من صنعى تماما . وعندما



شكسبير

رفضت الذهاب الى الكنيسة لم يكن رفضها قائما على اساس فكرى محدد وانما قام على اساس ان الكنيسه تمثل سلطه ابيها عليها . ثم اندمجت فى علاقة شاذة كلية مع هربرت سبنسر المفكر الانجليزى الشهير * وبعد ذلك عشقت جورج لويس وعاشت خليلة له طيلة أربعه وعشرين عاما أنجبت منه فى خلالها طفلا غير شرعى ونبذها المجتمع لله ، ومع ذلك حولت اسمها من ماريان ايفانز الى جورج اليوت متخذة من الاسم الاول لخليلها اسما لها . والفت تسع روايات منها ثمان كلها ثورة على أخلاقيات وقيم المجتمع الفيكتورى الذى عاشت فيه . أما الرواية الاخيرة فقد اضطرت لكتابتها تحت ضغط العوز والفاقه وهى روايه « دانيال ديروندا Daniel Derronda تتعاطف فيها مع اليهود وتنادى باقامة وطن قومى لليهود على ارض فلسطين ! وهذه الواقعة بالذات تثبت ما قال به لويس واى عن الجانب الانتهازى فى سلوك الفنان كعصابى .

ما الذى يمكن أن نطلقه على منطق جورج اليوت الفنانة غير « المنطق العصابى » وعلى أسلوبها فى الحياة غير « الأسلوب العصابى للحياة » ؟

دوستويفسكى فنانا عصابيا :

والمحاولات التى قام بها التحليل النفسى ، وخاصة مؤسسة فرويد ، للتوفر على دراسة الفن قد قامت على أساس الافتراض بأن الفنان يعيش على حافة العصاب . ومن ثم فان مضمون عمل الفنان مضمون عصابى أيضا . وعندما تناول فرويد شخصية دوستويفسكى بالدراسة قال انه يمكن تمييز أربع خواص فى شخصية دوستويفيسكى: الفنان المبدع والعصابى والداعية الاخلاقى والآثم . وأسهل أمر فى دراسة شخصية دوستوفيسكى هو القول به فنانا مبدعا ذلك انه لا يقل كثيرا عن شيكسبير فى تاريخ الادب ، علاوة على أن روايته « الاخوة كارامازوف » هى أعظم رواية خطها قلم انسان . كذلك من السهل ان نشرح دوستويفسكى الداعية الاخلاقى والمذهب الذى نادى به ، ونستطيع أيضا شرح دوستويفسكى الآثم على أساس ما تميز به من أنانية شديدة ونزعة مدمرة غلابة . أما القول بدوستويفسكى عصابيا فهو أمر يتطلب توفرا على دراسة أعماله وتاريخ حياته بتمعن وتدقيق شديدين .

ترى كيف يكشف عصاب دوستويفسكى عن نفسه ؟ لقد ذكر دوستويفسكى ان نوبات من الصرع كانت تنتابه بين الفينة والفينة مصحوبه بفقدان الوعى وتقلصات العضلات وما ينتج عن ذلك من هبوط فى القوى الحيوية والنشاط الوظيفى . ويقول فرويد ان ما وصفه دوستويفسكى ، وما ذكره اناس كثيرون عنه ، لم يكن غير عرض من أعراض عصابه . ولهذا ينبغى ان نضع هذا الصرع فى مصاف الصرع الهيستيرى أى الهيستريا العنيفة . ويرد فرويد هذه النوبات الى عصابية دوستويفسكى التى كانت تلجأ لهذه النوبات كيما تتخلص من شحنات الاثارة التى لم تستطع التخلص منها بالوسائل النفسية . وبهذا يفرق فرويد بين نوعين من الصرع : الصرع العضوى والصرع العاطفى على أساس ان الشخص الذى يعانى من النوع الأول مصاب بداء فى مخه بينما الشخص الذى يعانى من النوع الثانى انسان عصابى . وتخضع الحياة العقلية للشخص من النوع الأول لاضطراب غريب مصدره خارج عن المخ . بينما تصبح الحياة العقلية للشخص من النوع الثانى تعبيرا عن نفسها . والصرع الذى عانى منه دوستويفسكى هو صرع من النوع الثانى .

الفن وقتل الوالد : —

وعندما تناول فرويد رواية « الاخوة كارامازوف » بالتحليل نجده يربط بين قتل الأب فى الرواية وظاهرة قتل الوالد بصفة عامة، ويقول ان هذه الظاهرة هى الجريمة الأولى

* يقال فى تفسير هذه العلاقة انه لما كان **هوبرت سبنسر** من حواريى **دارون** فقد رأى فى وجهها أثباتا لنظرية **دارون** فى أصل الانسان .

والرئيسية فى حياة الانسانية وحياة الفرد • وهذه الفكرة هى المنبع الرئيسى فى اية حالة من حالات الشعور بالذنب • وبهذا يربط فرويد حالة الفنان العصابى بالموقف الاوديبى • ونفس الشىء قال به أوتوفينكل حينما ذكر ان لديه من الادلة ما يثبت أن « العصابى قد أبقى على عقدته الأوديبية أما السوى فلم يبق عليها » • « والعصاب ، فى استناده الى استمرار غير شرعى للعقدة الأوديبية ، هو تلكؤ عند مرحلة من النمو كان ينبغى فى الحالات السوية أن يكون الفرد قد تخطاها » •

ثم يقول فرويد أن الصدفة ليست أبدا هى المبرر فى ان الروائع الثلاث فى مجال الادب العالمى تتناول تيمة قتل الوالد : مسرحية « أوديب ملكا » لسوفوكليز ومسرحية «هاملت» لشيكسبير ورواية « الاخوة كارامازوف » لدوستويفسكى • وعلاوة على ذلك فان الدافع وراء أحداث هذه الاعمال جنسى بالدرجة الاولى: تنافس جنسى حول المرأة •

وبعد أن ناقش فرويد ارتباط الفن بالعصاب عن طريق قتل الوالد انتقل الى ناحية اخرى حينما تكلم عن ستيفان زفايج الذى توفر على دراسة دوستويفسكى ونشر مجموعة من ثلاث قصص احدها بعنوان : « اربع وعشرون ساعة فى حياة امرأة »• ورغم أن هذه القصة تقوم على ثيمة معينة بسيطة الا آن تفسيرها من وجهة النظر الفرويدية يؤدى بنا الى كشف بالغ الاهمية • وثيمة القصة مؤداها أن المرأة مخلوق عجيب لايتحمل مسئولية، واية تجربة يمكن أن تقلبها رأسا على عقب • لكننا لو أخضعنا القصة للنظرة التحليلية سنجد فيها عنصرا انسانيا عالميا • لقد فسرها فرويدعلى أساس رغبة فى الوهم تنتمى الى مرحلة البلوغ• وهذه الرغبة تتضمن قيام الام بادخال طفلها الى عالم الحياة الجنسية كيما تنقذ طفلها من عذاب قد يلحق به جزاءا وفاقا لما يمارسه من صور غير طبيعية للجنس مثل العادة السرية وما يتبعها من آلام نتيجة الشعور بالذنب وهذه الصورة غير الطبيعية لممارسة الجنس أخذت فى حياة دوستويفسكى شكل المقامرة •

الفن والطرح : ــ

وبهذا يصل فرويد الىنتيجة مؤداها انه لاتوجد حالة من العصاب العنيف الا ويلعب الاشباع الشبقى الذاتى فى مرحلة الطفولة ومرحلة البلوغ دورا هاما فيها وأن العلاقات بين الجهود التى



س . فرويد

تبذل لكبح مثل هذا الاشباع والخوف من الأب تشكل عاملا رئيسيا فى فهم العصاب • والفنان كعصابى يعيش من جديد صراعاته الطفلية لمحاوله للدفاع ضدها ، وهذا ما يسمى بالطرح الذى « أساسا ينبغى اعتباره شكلا من المقاومه او أن العصابى يدافع ضد تذكر الصراعات الطفلية ومنافستها بان يعيشها من جديد » • وبهذا يمكن اعتبار الفن محاولة لاجترار الخبرات الطفلية التى مر بها الفنان آبان طفولته ثم فى بلوغه،وهذا الاجترار ليس الا محاوله لتجاوز هذه المواقف والتغلب على صراعاتها من خلال تكرار التفكير فيها •

الموهبة الفنية والعصاب : ــ

أما فيما يختص بقضية الموهبة الفنية فقد ظل التحليل النفسى وقتا طويلا لا يعيرها قدرا مناسبا من اهتماماته نظرا لان فرويد اعلن مبكرا ان الموهبة الفنية لا يتيسر فهمها للتحليل النفسى وينبغى تناولها على اساس انها صنعة طبيعية مفيدة • غير ان مارك كانزر Marx Kanzer قام بدراسة موضوع الموهبة الفنية وخرج من دراسته بنتيجة مؤداها أن طبيعة الموهبة لا يمكن فهمها على أساس انها اضطرابات عصابية • وقال ان أية دراسة للموهبة لا ينبغى أن تقوم على افتراض انها صنعة موروثة ولكن يجب أن تقوم على أساس مظاهر الموهبة والافعال التى تنم عن موهبة • أما دانيال شنيدر فقد رأى أن الموهبة تتضمن مركبين عضويين موروثين يختلفان كما من فنان لآخر وهما القدرة على التقمصالمبدع

Creative Identification ووجود قدر كبير من الطاقة النفسية المزاحة التى تمد التقمص المبدع بالقوة اللازمة • ويظل هذان العاملان فى حـالة كمون حتى يحركهما العصاب وبذا يصل الفنان الموهوب الى مستوى الابداع • لكن ينبغى علينـا أن ندرك أن هذين العاملين لا ينبعان من العصاب ذاته •

وبذلك يصبح من المسـتحيل اغفال الموهبة الفنية الحقيقية مهما طال خباؤها ومهما عانت من عوامل وظروف تمنع ظهورها وتحطمها • وهذا لا يعنى ابدا أن التحليل النفسى يخلع صـفة العبقرية على أناس غير موهوبين حقيقة •

الفن والموقف الاوديبى :ـ

وتناول جوستاف بيتشوفسكى قضية الموهبة الفنيه من زاوية مختلفة فقال بوجود ثلاثة مكونات للموهبة الفنية وهى : ١ ـ الرغبـة فى الابداع الفنى، ٢ـمضمون العمل الفنى، ٣ـشكل العمل الفنى • والرغبة فى الابـداع الفنى لهـا عدة دوافع بعضها شعورى وبعضها الآخر لا شعورى• ويذكر بيتشوفسكى دوافع القوة والشهرة وحب النساء ، وهى الدوافع التى قال بها فرويد من قبله ، واحيانا ما ترتبط هـذه الدوافع بأخيلة شعورية أو قبل شعورية من الأخيلة التى تكونت فى طفولة الفنان • وترجع أصول هذه الاخيلة الى الموقفالاوديبى كما ترجع فى جذورها الى الطبقات العميقة فى اللاشعور المكبوت • وهذا يتفق وما ذكره فينكل من أن تحليل احلام الفنانين يكشف عن أن العقدة الاوديبية لاتزال نشـطة عندهم فالعقدة الأوديبية « هى فى العادة الذروة لنمـو الجنسية الطفلية والاساس لجميع الأعصـبة : فوجود الحفزات الاوديبية هو سـوى فى مرحلة بعينها ولكنه مرضى فيما عداها• والعصاب يكمنفى استناده الى التلكؤ عند مرحلة من النمو كان ينبغى فى الحالات السوية أن يكون الفرد قد تخطاها • وبهذا يصبح الفن نوعا من العصاب على أساس انه تعبير عن الموقف الأوديبى الذى هو أصـل جميع الأعصبة • أما الباعث على التعبير الفنى عن الموقف الاوديبى فهو الرغبة فى التطهير باعتبـار التطهير راحة من الآثار المؤلمة للموقف ، كما أن التعبير الفنى عن الموقف الاوديبى يمثل حاجة الى استعادة ما كان يشعر بهالفنان من سعادة ابان طفولته • ولا يفوتنا هنا أن نذكر ما قالته جسى تشيمبرز عن الفنـــان الاديب العظيم د•هـ• لورانس : « ذهبنا نتمشى سويا قبل تشـييع جنازة أمه بيوم ••• وبعد أن انتهينـا من المشى ووقفنا على مقربة من المنزل الذى ترقد فيه أمه جثة هامدة ، قال لى : تعرفين يا جسى انى دائما كنت أحب أمى • فاجبته قائلة : أعرف انك كنت تحبها ، فرد على قائلا : لا أعنى ذلك ـ لقد أحببتها كعاشق ـ ولهذا لم استطع ان أحبك ابدا » • وتكرار التعبير عن المواقف الطفلية والصراعات الطفيلية المؤلمه والمتمركزة حول الموقف الاوديبى يفيد فى تجاوز العصاب الصدمى •

وفيمـا يختص بمضـمون العمل الفنى فانه يرتبط ، بدوافع الابداع الفنى • وبهـذا تكمن دوافع مضمون العمل الفنى فى اللاشعور وتصعد ىن ما قبل الشعور على هيئة حبكة المسرحيـة أو رواية أو موضوع لقصيدة •

ويذكر بيشوفسكى أن المراحل الوسطى فيما بين المادة الخام الموجودة فى اللاشعور والعمـل الفنى كنتاج مادى ، عند تحليلها تبرز دور كل من اللاشعور وانا الشـعور فى محاولة تحقيق الوحدة والتالف فى هيئة عمل فنى • والعمـل الفنى يصبح جائزا من خلال نوع من السـيمياء العقلية يعرف بالاسقاط الذى عرفه فينكل بانه ميـكانزم « مشـتق من الرغبة فى رفض بعض الاشياء التى يمقتها الفرد • وعن طريق الاسقاط فان هذه الاشياء يستشعرها الفرد وكأنها توجد خارج الانا كما تتضمن مثل هذهالسيمياء العقلية* عددا من الميكانزمات التىتعمل على تجريد الدوافع الليبيدية من طابعها الجنسى وتؤدى الى التحكم فى النزعات العدوانية وتوسع من مجال الاشياء فيما هو أبعد من حدود الفرد • وكل هذه الأمور ذات هدف محدد هو افراغ الشعور بالذنب الذى تولد من جراء الموقف الاوديبى • ولهـذا تعينها الانا العليا وتقودها وبهذا تضطلع الأنا العليا بدور هام فى الابداع الفنى ابتداء من ادراك ما قبـل الشعور لفكرة العمل حتى بلوغه شكله النهائى •

أما كارين هورنى فيرد العمل الفنى الى دافع البحث عن المجد والسعى له ، وهو الدافع الذى يشترك فيه جميع العصابيين • والعصابى ، فى تصوره ، يكد بحثا عن شىء عظيم ومجيد ، يريد أن ينتزع مجتمعه أو يصـبح من ألمع المتـكلمين وأبرعهم أو يصـير موسـيقيا مرموقا أو تطبق شهرته الآفاق كأديب بليغ الخ ••

* **السيمياء** ، وهى الكيمياءالقديمة التى عنيت بتحويل المعادن الخسسة الى الذهب ، وتعنى هنا تحويل المشـاعر الكريهة الى مشاعر مقبولة بل ومحببة الى النفس .

فلسفتي في المسرح



تأليف : البير كامي

ترجمة : عبد الغني داود

أتساءل كثيرا :ـ لم أعمل بالمسرح ؟ ٠٠ قد تدهشك الاجابة الوحيدة التى توصلت اليها حتى هذه اللحظة ٠ فهى اجابة ساذجة ، بسيطة ، لا تلفت النظر فى شىء ٠٠ انها ببساطة :

« لأن المسرح هو واحد من تلك الاماكن فى هذا العالم التى أحس فيها بالسعادة » ٠

الا انك لو تدبرت هذه الكلمات لبدت أقل سذاجة وبساطة مما قد تبدو عليه للوهلة الاولى٠ فقد أضحت السعادة فى أيامنا هذه موضوعا مثيرا للحساسية ، وأصبح لدى الناس ميل الى اخفاء سعيهم عنه حتى على أنفسهم ذاتها ٠٠ لقد أصبحت السعادة فى نظرهم نوعا من العبث الظريف الذى تستوجب ممارسته تلمس الاعذار٠

أقرأ أحيانا عن بعض رجال الاعمال الذين يهبون كل حياتهم للخدمة العامة كى يجدوا فيها مهربا من حياتهم الخاصة ٠ ولكن الا تبدو الفكرة مثيرة للسخرية ؟ ألستم معى فى هذا ؟ هراء وسخف فكرة (الاستخفاف بالآخرين ، وأن الانسان لا يستطيع أن يحقق وجوده دون الآخرين) ، فقد لاحظت حالات عديدة على النقيض من ذلك فبعض الناس يرون فى الحياة العامة وسيلة للهروب من حياتهم الخاصة ، والاقوياء دائما تغمرهم السعادة ، وهذا ما يفسر عجزهم عن أن يكونوا ظرفاء مع الآخرين ٠

معنى أن تكون سعيدا اليوم أمر أشبه بالتردى فى الخطيئة واقتراف الذنوب ، وعلى هذا فليس لك أن تنبس بحرف واحد أو أن تقول ببراءة : « انى سعيد » دون أن تتوجس شرا ، اذ ، على الفور ، سوف ترى الحكم عليك مرتسما على هذه الشفاة الممتعضة ممن يحيطون بك : « آه ! أنت سعيد يا بنى ٠٠ خبرنى اذن ماذا تفعل من أجل الأيتام فى كشمير والمجذومين فى نيوهبرايدز ٠٠ فهم غير سعداء على الاطلاق ؟ » حسن ٠٠ ماذا يمكننا أن نعمل ؟ ٠٠ وهكذا نصبح فجأة حزانى آسفين ، كمن يعانى من خلع ضرسه ٠

من هنا أشعر بميل ملح الى الاعتقاد أنه لكى

---

* هذه ترجمة لمقال ٠٠٠
Why I work in the Theatre

نكون نافعين بحـق لأولئـك الذين يشعرون بالتعاسة ، فعلينا أن نكون أقوياء وسعداء ، فالانسان الذى يرى حياته عبئا ثقيلا يرزح تحته لا يقدر على مسـاعدة أحد ، وعلى العكس من ذلك فالذى يستطيع التحكم فى مشاعره وحياته ، فهو الوحيد القادر على أن يكون نشطا وفعالا .

* * *

عرفت رجلا لا يحب زوجته وكان يائسا من حبه لها فقرر يوما أن يضحى بحياته فى سبيلها. أى أنه مارس تجاهها ما يسمى بعملية التعويض فأصبحت حيـاة تلك المرأة المسكينة منذ تلك اللحظة جحيما مطلقا ، اذ بقدر ما كان موفقا فى التضحية بنفسه من أجلها أضحت حياته ممزقة تماما . وهكذا حالنا اليوم فالناس يهبون حبهم لهؤلاء الذين يكنون لهم أقل الحـب .. وهكذا يتزوج المحبون التعساء ، فى الحقيقة، من أجل غاية أدنى لا حبا فى غاية أفضل .

أليس من العجيب فى مثل هذه الظروف أن يبدو العالم مريضا ويصبح من الصعوبة بمكان أن نرسم على صفحته صوره للسعادة وبخاصة حين يكون الانسان كاتبا ؟ وعلى كل فانى أقدر السعادة والسعداء فقط من أجل قانون الصحة العامة ، فأحاول ما أمكننى الى هذا سبيلا — كى أحافظ على انتظام حياتى — ان أكون فى أحد أمكنة سعادتى ألا وهى : المسرح ، اذ ان متعة المسرح ليست من تلك المتع النادرة فقد ظللت أستمتع بهـا لأكثر من عشرين عاما ، وكانت كلما زاد الحاحها خيل الى أننى لا أسـتطيع العيش بدونهـا . ففى عام ١٩٣٦ تعرفت فى قاعة رقص بالجزائر على فـرقة مسرحية كانت على وشك الانهيار تقدم مسرحيات مسـتوحاة من أعمـال مالرو وديستوفيسكى وايسخيلوس ومنـذ ثـلاث وعشرين عاما مضت استطعت أن أقدم اعدادا لرواية ديستوفيسكى (المجانين) على مسرح الانطوان .. لهـذا أتساءل عن سر هـذا الاخلاص النادر للمسرح والافتتان الكبير به وعن الاسباب المحتملة لهذه الفضيلة وان شئت فلتكن هذه النقيصة .

اكتشفت ان هنـاك نوعين من الأسباب .. الاول يتعلق بطبيعتى أنا بينـما الآخر يتعلق بطبيعة المسرح نفسه ..

فما يتعلق بى — وهو الأقل أهمية كما يحلو لى أن أدعـوه — أنه من خلال المسرح أهرب مما يضايقنى من مهنتى ككاتب وأهرب أولا وقبل كل شىء ممـا أسميه (زحمة الحياة السخيفه) . لنفرض أن اسمك فرنانديل أوبرجيت باردو أو على خان أو اسما أكثر تواضعا كبول فاليرى حين ذاك ستردد الصحافة اسمك فى كل المناسبات ، وعندما يكون لك اسم فى الصحف تبدأ (زحمة الحياة) فتنهال عليك الرسائل والدعوات وعليك أن تلبيها ولو نفاقا ثم يضيع جزء كبير من وقتك فى عملية الحرص على ألا يضيع هباء .. ستنفق نصف نشـاطك البشرى وبشتى الطرق فى قولك (لا) . أليس هذا من السخف بمكان ؟ يقينى أنه لكذلك ، وهكذا نعـاقب على غرورنا بالغرور نفسه .

* * *

لاحظت منذ فترة أن الناس ينظرون فى رهبة للعمـل فى المسرح ذلك لأن العمل بالمسرح مهنة تدعو للغرور .. فكل ما تحتاجه حين تعمل بها هو أن تتردد دائمـا أنك فى بروفة فتصبح فى التو كمن يعيش وحده فى صحراء فان كنت حذرا مثلى فمن الخير لك أن تتدرب طوال الشهر وجزءا من الليـل لتصبح وبكل صراحة كمـا لو كنت تعيش فى الفردوس .

فالمسرح فى هذا بمثابة الدير الذى اهجع اليه ففى أعماق جدرانه تموت ضجة الحياة وصخبها. ويعيش الانسان طوال شـهرين داخل صومعته المقدسة — آخذا على نفسه عهدا بالولاء لالهام واحد وهدف واحد. ومجتمع واحد .. مجتمع الرهبان المطرودين من العصر — يعد الشـاعر كى يلقيها مساء يوم ما لأول مرة .

اعتقد أن كلمة (الرهبان) قد أثارت دهشتك لان الصـحافة التى تصور لنا رجال المسرح على أنهم قطيع من النـاس ينام متأخرا ويكثر من الطلاق .. لن أكون صادقا ان قلت لك أن مجتمع المسرح أحسن حالا من ذلك أو أنه أقـل ممارسة للطـلاق من مجتمعـات أخرى كمجتمعـات مصانع النسيج أو السـكر أو الصحافة .. لكن السبب ببساطة : أن الناس تهتم كثيرا وتعلق على حالات الطلاق فى المسرح أكثر من غيره بالذات ، ولنضرب مثلا بقلب سارة برنار الذى شغل الرأى العـام أكثر مما شغله مسيو بوزاك .. مثلا ، وهذا واضح تماما .

وعلى أى حال فانا أفضل صحبة أهل المسرح

بسواء أكانوا فضلاء أم لا عن صحبة أشقائى من أهل الفكر ٠٠ فكلنا يعرف أن رجال الفكر نادرا ما يميلون الى السير سويا بخطى طيبة ٠٠ وهناك سبب اخر لا أستطيع تفسيره التفسير الكامل اذ أشعر فى صحبة رجال الفكر كما لو أن هناك خطأ قد ارتكبته والتمس العفو عنه وأشعر باننى لا بد وقد حطمت قوانين العشيرة التى أنتمى اليها ٠ مثل هذا الشعور يبدد تلقائيتي وبدون التلقائية لا أستطيع أن أتحمل حتى نفسى ٠ أما على خشبة المسرح فأشعر بتلقائيتي فلا أفكر فى الحياة أو الموت ٠٠ كل ما أفعله فى المسرح هو المشاركة فى المراهنات وألوان السرور عامه ٠٠ وأظن أنه ليس هناك مسمى لمثل تلك الحالة سوى الزمالة وهى واحدة من مباهجى الكبرى فى الحياة والتى فقدتها بمجرد أن تركت العمل فى الصحافة حيث كنا نعمل كفريق واحد ٠٠ ثم وجدتها ثانية بمجرد أن رجعت الى المسرح ٠

أن الكاتب يعمل فى عزلة ، ويقدر الناس أعماله على انفراد ايضا ويصدر هو الحكم على نفسه فى عزلته ، وهذه حالة سيئة ومحيرة فستأتى لحظة على الفنان الحقيقى يحتاج فيها الى وجوه أخرى كى يستشعر دفء الرابطة الانسانية التى تمس بين الحين والاخر اهتمامات الكاتب كالزواج والبحث فى بطون الكتب والسياسة ٠

وعلى الرغم من أهمية هذه الاشياء الا أنها لا توصل الفنان الى الاستقرار ، فبمجرد فقدان الفنان لعزلته يبدأ شعوره بافتقادها ٠٠ هو يود أن يحتفظ بعزلته وأن يكون له فى نفس الوقت مثل هذه الاشياء التافهة ٠٠ بل ويطلب الاشياء العظيمة أيضا مثل الحب ، هو يود أن يكون محافظا دون أن يكف عن أن يكون متحررا ٠٠ أما اذا كان مشغولا بالسياسة فهو يريد أن يقتل ويغتال الآخرين فى سبيل ما يعتنقه هو فقط وأن يحتفظ بحق اصدار الحكم على الناس ٠٠ صدقتى ٠٠ لقد أصبح طريق الفنان اليوم محفوفا بالمخاطر ٠

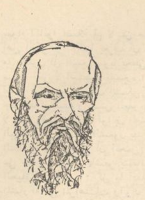
***

يمنحنى المسرح الزمالة التى احتاجها بجانب العبودية الثقيلة والعقبات التى يحتاجها جميع الرجال وتحتاجها كل العقول٠ ان الفنان فى عزلته موجود فى فراغ لكن فى المسرح لا يستطيع أن يكون حاكما بأمره وكل ما يريد عمله يعتمد على الآخرين ٠٠ فالمخرج يحتاج للممثل الذى يحتاج للمخرج بدوره ٠ فان تعرفنا ، وبنية طيبة جديرة بهذا ،سنعرف على مثل روح التفاهم هذا المتبادل السائد بين ابناء المسرح ، يظهر لنا كيان المهنه القوى الذى يهب الانسان الزماله التى يحتاجها كل يوم ٠٠ ففى المسرح نرتبط معا برباط وبدون أن يفقد أحد حريته او شيئا اخر ٠٠ اليست هذه صورة طيبه لمجتمع المستقبل ؟ ٠

ولنلمس الموضوع بطريقة جدية فأننا نجد الممثلين كأى خلق الله بشرا يخطئون بما فيهم المخرج واحيانا سترى اسوأ من ذلك حين نجد نفسك ملتصقا بهم ٠٠ لكنى أقول أن مثل هذه الاخطاء اذا كانت موجودة ٠٠ فغالبا ماتحدث بعد انتهاء العمل ، ويعود كل الى طبيعته الخاصة به ٠٠ فالناس فى هذه المهنه لا يميلون الى المنطق وهناك من يقول بصدق أن الفشل يحطم الفرق المسرحيه وكذلك يفعل النجاح ٠٠ وهذا قول خاطىء لان الذى يحطم الفرق المسرحيه هو انتهاء هذا الامل الذى كان يربطهم سويا أثناء التدريبات وهذا السعى الحثيث نحو الهدف (أى ليلة الافتتاح) الذى كان يربطهم فى مثل هذه الزمالة الوثيقه ٠ وما الفرق المسرحيه او الحركات الثورية أو الكنيسه الا زمالات تضيع الاهداف التى قامت من اجلها فى ليله المستقبل ٠٠ وفى المسرح تتضح الثمرة سواء أن كانت فجه أو ناضجة فى مساء يلوح فى المستقبل ٠٠ مساء يجمع (عمل كل يوم) فى رابطه يكون الرجال والنساء فيها فريقا واحدا من خلال اشتراكهم فى مغامرة كبرى يلاحقون فيها هدفا معينا ٠٠ ولن يكون هناك أجمل ولا أعظم من ذلك المساء الذى طال انتظاره وحينئذ يبدأ اللعب على المكشوف ٠

لا بد وان البنائين ومجموعات العمل الجماعى فى عصر النهضة قد عرفوا مثل هذه النشوة التى يعرفها من يعملون فى مسرحية كبيرة ، فان ما يحققونه قد يستغرق طويلا فيما وراء لحظة التنفيذ ، ويزداد حب من ساهم فيها للآخر لان المسرحية لن تدوم ويعلمون أن عرضها سينتهى يوما ما ٠٠ ولم أعرف الا فى شبابى فقط هذا النوع من الزمالة وهذا الشعور القوى بالامل وهذا الاتحاد الذى يجمعنا أياما طوالا فى التدريبات والذى يقودنا قدما الى يوم الفصل ٠ ولم يكن ماتعلمته من أخلاقيات كبيرا الا أنى تعلمت الكثير فى ملاعب كرة القدم وعلى خشبة المسرح ، فلقد كانا جامعاتى الحقيقية ٠

فالمسرح يساعد من يعملون بالكتابة على



دستويفسكى

الهروب من التجريد الذى يتهددهم ٠٠ أذكر أنى كنت أفضل أيام اشتغالى بالصحافة ترتيب الصفحات عن ممارسة تلك الأشياء التى تشبه الشعائر الدينية والتى يسمونها (التحرير) ٠٠ كذلك فى المسرح أحب الطريقة التى يتناولون بها العمل من جذوره والتى تختلط فيها الكشافات والمنصات والستائر وأدوات الاكسسوار ٠٠ ولا أذكر من قال « لكى تكون مخرجا عظيما عليك أن تزن مناظرك بزراعيك » والحق أنه قانون عظيم فى الفن لأنى أحب تلك المهنة التى تضطرنى لأن أعمل حسابا لسيكلوجية الشخصيات وفى نفس الوقت أضع فى اعتبارى مكان مصباح أو غلاية أو تصميم منظر أو أنتبه الى ما يحدثه القاء قطعة ثقيلة على خشبة المسرح من ردود الافعال ٠ وعندما رسم صديقى مامو مناظر مسرحية (المجانين) اتفقنا على وجوب البدء فيما يختص بالأثاث الجامد مثل حجرة كئيبة وأثاث قبيح ٠٠ أى مايسمى بالصورة الواقعية ٠٠ وسرنا خطوة خطوة بالمسرحية فبدأنا على أرضية غير ثابتة ليس لها جذور مادية ، وكان علينا أن نصمم الديكور فى النهاية وتنتهى المسرحية فى شكل من الجنون والوهم لكنها تبدأ من نقطة مكدسة بالماديات أليس هذا هو أحسن تفسير للفن ٠٠ أنه ليس الخيال فقط أو الواقع بمفرده بل هو الخيال يجنح من فوق أرض الواقع ٠

***

أوردنا من الاسباب الشخصية لاشتغالى بالمسرح مافيه الكفاية وأنها لأسباب الانسان العادى ٠٠ لكن لى أيضا أسباب الفنان ، والاسباب الاخيرة أكثر غموضا ٠ وجدت المسرح قبل كل شىء مكانا للحقيقة ٠ لكن بعض الناس يدعونه أرض الاوهام وأظنك لا تصدق أنه أرض الحقيقة ٠٠ اذ أن المجتمع فى الحقيقة هو الذى يعيش وسط الاوهام ٠ ستجد فوق خشبة المسرح أكاذيب أقل مما يدور فى المدينة ٠٠ خذ مثلا ما بواحد من هؤلاء الممثلين الهواة الذى يشوه الشخصية التى يلعبها أو يؤدى دورها بطريقة تقليدية ٠٠ ضعه فى ليلة الافتتاح فى موضع بالضبط وأرسل عليه أربعة آلاف وات من الضوء فستبدو النتيجة أن المسرحية رهيبة لا تحتمل ٠ ستراه بمعنى ما عاريا تماما فى ضوء الحقيقة ، فبريق الكشافات قاس لا يرحم ولن يفلح كل خداع العالم من أدوات التنكر وما يشتهر به المسرح من خدع أن يخفى الشخصية الحقيقية للرجل أو المرأة اللذين يقفان فوق خشبة المسرح ٠٠ وانى لمتأكد أن هؤلاء الذين أعرفهم جيدا فى حياتى منذ زمن بعيد سيتكشفون لى على حقيقتهم ومن جذورهم لو أنهم فقط اشتركوا معى بالتمثيل فى عمل مسرحى حتى وأن كانت هذه الشخصيات التى يمثلونها تنتمى الى عصر آخر ومن طبيعة مخالفة ٠ ليأت الى المسرح أولئك الذين يتعشقون مكنون الصدور ، والباحثون عن الحقيقة الخافية فى البشر فلن يجدوا فيه الا مايشفى غليلهم أو يبعث فيهم ، على الاقل شيئا من القناعة والرضا ٠ والواقع انك لو أردت أن تعيد الحقيقة الى الحياة فضعها على خشبة المسرح ٠

أحيانا يسألوننى « كيف تستطيع أن توفق بين الادب والمسرح فى حياتك ؟ » ، والحق أنى عملت فى مهن متعددة اما بسبب حاجتى واما بسبب حبى لها ومنذ أن استقر بى التفكير على أن أعمل بالكتابة أستطيع القول أنى قد وفقت بين المسرح

والادب على نحو ما لكني أشعر أني ساتوقف عن الكتابة فى اللحظة التى أوافق فيها على أن أكون كاتبا فقــط ويكون التوفيق بين الادب والمسرح أمرا آليا متى وجد المسرح. ان المسرح فى رأيى هو أرقى الاشكال الادبية وأكثرها انتشارا . عرفت يوما مخرجا أعجبت به كثيرا ، كان دائما يقول لمؤلفيه وممثليه « اكتبوا .. أو مثلوا حتى لمن هم على درجة من الغباء والضحالة بين المتفرجين » انه لا ينصحهم بان يكونوا أغبيــــاء أو سطحيين بل ينصحهم بمخاطبة كل شخص موجود فى الصالة. اذ ليس كل المتــفرجين مســتعدين بالضرورة للتجاوب مع ما يضعه المخرج ، فلكل شخص ذاته الخاصة ، واهتمامه الخاص .

ليس التخاطب مع الجماهير من الامور الهينة، فالمؤلف يقوم بمغامرته وقد صوب الهدف اما الى الهبوط بمستواهم واما الى الارتفـاع الى ما فوق طاقتهم ، فهناك كتاب يوجهــون جهدهم لمخاطبة ما هو أكثر غباء فى الجماهير ، فيحققون بهذا نجاحا كبيرا ،وهناك بالمثل كتاب يحاولون مخاطبــــة أولئك الذين يفترض فيهم الذكاء فيمنون بالفشل فى أغلب الاحيان، وكتاب النوع الاول يستعملون الطريقة الفرنسيــة المشـــهورة فى المسرح والتى يمكن أن نطلق عليها طريقة «ملحمة الفراش» أما النوع الثانى فهو يتبع طريقة من يضع قليلا من الخضروات فى (حساء فلسفى) . وعلى ذلك فالفنان الذى ينجح فى التحدث ببســـاطة الى كل الناس بينما يظل طموحا نحو تحقيق هدفه فانما يخدم بذلك تقاليد الفن الحقيقية ، اذ يجمع كل الطبقات وكل المشــاهدين فى مشـــاركة وجدانية واحدة وضحكة واحدة وليس بقادر على تحقيق ذلك كله الا الكبار من الكتاب .

يسألوننى : «لماذا تهتم بعمل الاعداد المسرحى رغم استطاعتك التأليف المسرحى ؟» فاقول : اننى كتبت مسرحيات وسأظل أكتب أخرى وسأروض نفسى فى المستقبل على هذه الحقيقة التى يجب أن أعمــل من خلالها ، وأســتطيع أن أجيب هؤلاء الاشخاص بالذات وهم الذين يسألوننى على أساس أننى قد ارتبطت بما قمت باعداده adaptations للمسرح من أعمال غيرى ، أنه حين أكتب للمسرح فالــكاتب (الذى هو أنا) هو الذى يؤدى مهمته بأسلوب أشــمل وأوسع أفقا أما عند اعدادى للمسرح فذلك يأتى نتيجة لتعـــاونى مع المخرج طبقا لما نعرفه عن المسرح اذ أن تشكيل واستلهام واخراج البروفة النهائية يأتى فى اعتقادى بفضل هذه الروح وهذا الارتبـــاط فيصبح فى مقدورى التوصل الى وحدة الأداء ووحدة الاسلوب والايقاع التى تتكون منها الضروريات الاساسية للمسرح، والتى تتيــح لى أن أتتبع هذه الروح بمزيد من الحرية التى لا تتــاح لى الا عنــدما أكون مؤلفا ومسرحيا ومخرجا. فأنا باختصار خادم للنصوص والترجمـــات والاعدادات المسرحية .. اذ حينما توضع كل هذه الاشـــياء للاخراج فوق خشــبة المسرح فاني أحتفظ بحق تشكيلها تبعا لاحتياجات الاخراج فأتعـــاون مع نفسى .. أو بمعنى آخر أوجــد الحقيقة التى تزيل الخــلاف بين المؤلف والمخرج.وانى لاشعر بقليل من الابتذال من جراء هـــذا العمل الذى قــد أمضى فى ممارسته كلما سنحت لى الفرصة ، لكن احساسى بالضيق يكون أكيدا اذا ما تخليت عن واجباتى ككاتب ووافقت على اظهار مسرحيات يمكن أن تحوز رضا الجمهور بأســـاليب مبتذلة من ذلك النوع التجارى الذى يلاقى نجاحا كبيرا والذى تعـــودنا أن نراه فوق خشــــبة المسرح البــاريسى ـ ان ذلك ليصيبنى بالغثيان ، فأنا لم أشعر بأنى قد تخليت عن هدفى ككاتب حين مسرحـــت رواية ديســـــتوفسكى (المجانين) لان الاخراج فى الحقيقة هو التجسيم لكل ما أعتقده وما أعرفه عن المسرح .

وانى أخشى ما أخشاه أن أفقــد القدرة على ممارسة ما أحبه فى المسرح بسبب مايتهدد الاصالة التى تحتاج اليها هذه المهنة فى هذه الايام . ان الارتفاع المستمر فى التكاليف وبيروقراطية الشركات المسرحية تدفــع بالمسرح خطوة خطوة نحـــو التجارة .. اذ يحتل فن الدعاية فى هذه المؤسسات التجـــارية المتنــافسة أعلى مكان كى يتمكنوا من اخفاء الموعظة الاسطورية التى منحتهم اياها يوما الجــدة العجوز الغــامضة .. وبذلك يتحول الافق النبيل للمسرح الى مكان للقذارة . لكن هذا لا يبرر التخلى عن القتــــال والقـــاء السلاح لان روح الفن والجنـــون تتربص دائمـــا بالفنان من فـــوق مقـــاعد الصـــالة ومن خلف الكواليس ولا يمكن أن تموت بل علينا أن نحميها من الضباع فهى تنتظر كل فرد فينا . وتهيب بنا أن نجسم قدرتهـــا على التعبير .. لهـــذا علينا حمايتها من أصحاب محلات الادوات المسرحية أو من مخرجى الحفــلات العامة فهى فى مقابل ذلك تثبت من عزمنا على مواصلة الطريق وتنقذ فينا روحنا الطيبة الصــامدة . وهل معنى السعادة وطهارة الحياة التى تحدثت عنها منذ البداية الا أن نأخذ ونعطى ؟ .. ذلك لاننا نحتـــاج الحياة نفسها قوية وحرة .

الحس بالعبث في عالم نجيب محفوظ

شفيق مقار

ليس جديدا القول بأن الفنان أول من تفجأه شخوصه ، فى نهاية الامر ، بأفعالها ، وأفكارها ، بأحلامها ومخاوفها ، بغصتها ومنطقها ، بافتقارها أحيانا الى كل منطق، وباكتشافاتها ، فتثير دهشته وخوفه أحيانا ، وقد يتنصل منها ·

مثال ذلك أن يبدع الكاتب شخوصا تفصح عن وعى أليم ومهلك بالعبث ، فتروعه شخوصه ، ويحاول أن يجد لها مهربا ، أو يجد لنفسه مهربا منها ، يدفعه الى ذلك طغيان موقف فكرى سابق أو رؤيا قديمة لا يستطيع أن يتخلص من حواذها · **فنجيب محفوظ ، رغم انبهاره الواضح بجان جينيه فى « الثرثرة » ، ورغم قوله فى مستهل « الشحاذ » أن الابقار هى التى تمتلىء عيونها دائما بالطمأنينة ، يطالعنا من نفس ذلك العمل الاخير ، على لسان مصطفى المنياوى ، بقول مؤداه أن الفن المعاصر ، وقد « فقد عرشه الذى اغتصبه العلم » ، وأعياه العجز والجهل عن اقتحام الحقائق الكبرى ، انقلب الى الغضب ، والرواية الضد ، والعبث ، واستحداث آثار شاذة مبهمة غريبة ، ليسرق الاعجاب الذى استحوذ عليه العلماء ،** وكأن الامر مباراة بين العلم والأدب جائزتها ذلك الاعجاب : « فأنت ان لم تستطع أن تستلفت أنظار الناس بالتفكير العميق الطويل ، قد تستطيعه بأن تجرى فى ميدان الأوبرا عاريا · وليس هذا القول نزوة من نزوات مصطفى المنياوى « بائع اللب والفشار » ، بل هو قول تسبقه وتفضى اليه تساؤلات عديدة ومتكررة ــ تبدو أحيانا ساذجة وأحيانا يائسة ــ على طول « الشحاذ » وعرضها ، عن جدوى الفن فى عصر العلم : فقديما كان للفن معنى حتى أزاحه العلم من طريقه فأفقده كل معنى ولم يبق له شيئا ، **فأنت واجد فى العلم لذة الشعر ونشوة الدين وطموح الفلسفة ، وما على الفنان الا ان يقرا اى كتاب فى الفلك او فى الطبيعة أو فى أى علم من العلوم ، ويتذكر ما يشاء من المسرحيات أو دواوين الشعر ، ثم يختبر بدقة احساس الخجل الذى سيجتاحه ·**

ولا مدعاة الى التعثر هنا عند التساؤل عما اذا كانت هذه الكلمات تبدو ــ بازاء منطق العمل ــ موضوعة على لسان الشخصية وضعا أم نابعة من صميم معاناتها ، لأنها على الحالين تفصح عن وجه حقيقى من أوجه الازمة بالنسبة للكاتب ولشخصياته على حد سواء · ولا ننسى أن نجيب محفوظ بدأ رحلته رومانسيا ، « ولا تخلو حركة هروبية من فشل » ، ثم اتخذت رؤياه أبعاد الواقع الاجتماعى حتى أوشكت أن تتحدد به :



« اقذف بشعرك الى المعركة تظفر بآلاف المستمعين» الى أن وقفت ، فى «الشحاذ» على مشارف انكشاف بالغ الحدة أفصحت عنه « الثرثرة » فيمـا بعد بصورة أعمق وأشد ايلاما .

والسؤال هو : هل يحاول نجيب محفوظ فى « الشحاذ » و « الثرثرة » و « المظلة » ان يسرق الاعجاب من العلم باستحداث آثار شاذة مبهمة غريبة ، وهل شخوصه العديدة التى تتعرى ،منذ « همس الجنون » ، أو تحلم بالتعرى،تحاول بذلك أن تستلفت أنظار الناس ؟

حقيقة أننا نجد فى « الشحاذ » ، جنبا الى جنب مع كلبية مصطفى المنياوى، حدسا تلمح اليهأقوال عابرة كهذه : « يجب أن نتخلى للعلم عن جميـع الميادين عدا السيرك ، فعلينا أن نبلغ سن الرشد، وأن نولى المهرجين ما يستحقونه من احترام » . عظيم . ففى عالم العبث يبدو السيرك كحلبـة طبيعية للحياة ذاتها ، بغير متفرجين ، لأن الكل يلعبون ، يسيرون كالمهرجين على سلك مشدود ، يأتون أفعالا غريبة بالغة السخف ، تبدومحتومة - بحكم التواجد ، لأنه ما الذى يستطيعونه الا أن يفعلوا شيئا ؟ - وفى الوقت ذاته غير مجدية أو مبرورة ، فتثير ضحكات لا ضحك فيها . ولكن هل ذلك هو السيرك الذى يأتى ذكره فى«الشحاذ» وبهذه الرؤية ؟ هل هو السيرك الذى تقيمـه شخوص كتاب العبث ، شكلا ومضمونا ؟ وهـل يعنى نجيب محفوظ المهرجين كما نجدهم فى عالم صمويل بيكيت مثلا ؟

لا يبدو ذلك . لأن السيرك والمهرجين هنا - فى القصد المعلن على الاقل - هما ، ببساطة ،التسلية والتهريج ، بمعنى « اللب والفشار » ومسرات التسلية بلا تحفظ ، القصص الخفيفةوالضحكات، والصور الغريبة : ابتغاء للشهرة والمال الوفير - ما دام العلم لم يترك للفن شيئا .

ذلك رغم ان الانسان العبثى تراءى لنجيب محفوظ من قديم فى ثوب المهرج ، بكل افعاله الغريبة بالغة السخف ، غير المجدية ، غير المبررة ففى « همس الجنون » (١٩٣٨) يرى البطل عمالا « يرشون رملا أصفر فاقعا يسر الناظرين ، بين يدى موكب خطير ، ولأول مرة فى حياته يستثير دهشته شىء ، فيروح يتساءل لماذا يرشون الرمل وهم أنفسهم يرجعون سراعا فيكنسونه ويلمونه، فلماذا يرشونه اذا ؟ أحس ميلا للضحك ،فضحك

ضحكا متواصلا حتى دمعت عيناه ·· ولم يكن ضحكه هذا محض انفعال طارىء ، فالواقع أنه كان نذير تغيير شامل ، خرج به من صمته الرهيب الى حال جديدة ، ومضى يومه حائرا أو ضاحكا ·· » وبعد قليل تفجأه ثيابه بسخفها : « يقلب عينيه فى اجزاء ملابسه جميعا بانكار وغرابة · ما حكمة تكفين أنفسنا على هذا الحال المضحك ؟ » ثم تباغته الحركة بسخفها : « توقف عن مسيرة بغتة وهو يقول لنفسه هأنذا أقف لغير ما سبب ، ونظر فيما حوله ثوانى ثم تساءل أيستطيع أن يرفع يديه الى رأسه ؟ أجل يستطيع · هل تواتيه الشجاعة على أن يقف على قدم واحدة ؟ وقال لنفسه فلم لا أستطيع ، وما عسى أن يعتاق حريتى ؟ وراح يرفع يسراه فى أناة وعدم مبالاة كأنه وحده فى الطريق بلا رقيب · » ثم يرى « جسما ضخما وأوداجا منتفخة » ، يفطن الى شخص آخر يسير فى الطريق مثله ، فيباغته ذلك المرأى بسخفه ، ويرى الرجل سائرا « مرفوع الرأس فى خيلاء ملقيا على ما حوله نظرة ترفع وازدراء ، تنطق كل حركة من حركاته بالزهو والكبرياء ، كأنما يثير الخلق فى نفسه ما تثيره الديدان » فلا يجد كل ذلك مبررا ، ويرفع يده فيهوى بها على قفا الرجل المختال ، وينساق بعد ذلك فى « تيار زاخر من التجارب الخطيرة بارادة لا تنثنى وقوة لا تقهر · صفع أقفية وبصق على وجوه وركل بطونا وظهورا ، ولم ينج فى كل حال من اللكمات والسباب فحطمت نظارته ، ومزق زر طربوشه ، وتهتك قميصه ، ولكنه لا ارتدع ولا ازدجر ، ولا فارق الابتسام شفتيه ، ولا خمدت نشوة فؤاده الثمل » ·

ما الذى حدث لصاحبنا هذا ؟ وكيف انقلب عالمه بغتة من « الصمت الرهيب والهدوء الكثيف » الى معمعان السيرك والمهرجين هذا ؟ ألم يحدث كل ذلك لأن الشخصية قد انكشفت لها أفعالها وأفعال الآخرين سخيفة ، بغير مؤدى ، بغير مبرر أو جدوى ؟ أو ليست هذه هى بداية الحس بالعبث ؟ وبعدها يبدو كل شىء كما تبدو الاشياء فى حلبة السيرك : زريا ، أليما ، مضحكا ، لا يصدق ، ويبدو الكل مهرجين · لكن الشخصية ، فيما يبدو مثلما هى وحيدة فى حسها بالعبث بين الآخرين الذين لا يرون فى ذلك الحس الا الجنون عينه ، قد انسلخت ، بمجرد أن خلقت ، عن مبدعها ذاته الذى احتجزته عنها بيئته الثقافية (بالمعنى السسيولوجى) ، ولحظته الحضارية ، فغاب عنه مغزى ما هو حادث لها ، ونكص عن الانكشاف الذى واجهته به ، فقال هذا همس جنون ، غير ملق بالا الى ما وراء « الصور الغريبة والضحكات التى تجلجل » ، فوقع بذلك فيما وقعت فيه شخصية أخرى من شخصياته عندما نسبت الى كتاب الرواية الضد وكتاب العبث محاولة سرقة الاضواء من العلم باستحداث آثار غريبة شاذة مبهمة ، ومحاولة استلفات الانظار بالجرى عراة فى الطرقات ·

ولكن كيف وأبطال نجيب محفوظ يتعرون من قديم ؟ يصابون بداء التساؤل ، فتأتيهم الاجابات عاقلة ممضوغة رصينة مهضومة جيدا ، فيمجونها ويتمردون ، ويتعرون :

– كان الاقدمون يتساءلون ، ولم نعد نتساءل ·

– بديع أن نتخلص من السؤال ·

الاجابة العاقلة تخنقك وكأنها تستفزك · التصرفات العاقلة تغضبك بلا سبب · ما أجمل أن يثور البحر حتى يطارد المتسكعين على الشاطىء · وأن يرتكب السائرون حماقات لايمكن تخيلها · وان يطير الكازينو الكبير فوق السحب · وأن تتحطم الصور المألوفة الى الابد ، فيخفق القلب فى الدماغ وترقص الزواحف الطيور · » (الشحاذ) ·

مبكرا ، فى عام ١٩٣٨ ، تجتاح البطل فى « همس الجنون » موجة غضب ورفض وتقزز : « يلقى بنظره ازدراء على الخلق الذين يضربون فى جوانب السبل لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا ، ثم يتساءل أليس الانسان حرا ؟ ثم يتفكر مليا ويجيب بحماس : بلى ، أنا حر · تنزل عليه الحرية كالوحى فتملأه يقينا لا سبيل الى الشك فيه أنه حر يفعل ما يشاء · » لكنه لا يعود من مزاولته لتلك الحرية الا باللكمات والضرب والسباب ، فينتهى أمره بأن يتجرد فى عرض الطريق · تأخذ يداه فى خلع ثيابه قطعة فقطعة ، حتى يتخلص منها جميعا ، فيبدو عاريا كما خلقه الله ، ثم يقهقه ضاحكا ، ويندفع فى سبيله ·

بعد ذلك بأكثر من ربع قرن ، فى عام ١٩٦٥ ، وسنوات طويلة من العقلانية تمتد وراء نجيب محفوظ ، ينطق عمر الحمزاوى فجأة : « لم يبق الا أن أرقص فوق قمة الهرم ، أو أقفز من فوق أعلى جسر الى قاع النيل ، أو أقتحم الهيلتون عاريا » ·

وبعد عمر بعام واحد يقول أنيس زكى محدثا نفسه : « واذا أردت حقا ارتكاب حماقة تلفت

اليك الانظار ، فتجرد من ثيـــابك وتبختر فى ميدان الأوبرا » ٠ ثم عام آخر ويلقى اللص خطبته أمام المظلة ، فلا يكاد ينتهى منها حتى يروح يخلع ثيابه فيرميها ، ويدور حول نفسه كأنه يستعرض جسده العارى ، يتقدم خطوتين ، ويتأخر خطوتين ويرقص ، فاذا بمطارديه يصفقون له تصفيقـــات ايقاعية فى حين تشابكت أذرع الغلمان وراحوا يدورون من حولهم فى دائرة متماسكة ٠ ثم يقبل رجل وامرأة ، فيأخذان فى خلع ثيابهما ، يتعريان تماما تحت المطر ، فيمارسان الحب، بينما يتواصل الرقص والتصفيق ودوران الغلمان وانهمار المطر٠

＊＊＊

فى عام ١٩٣٨ يحار نجيب محفـــوظ فى أمر بطله ، فلا يجد تفسيرا معقولا لما باغت ذلك البطل من أحاسيس بسخف الواقع ولامعقوليته الا الجنون

وكأنه بعد أن خرجت الشخصية على يديه الى النور وقف ينظر اليها حائرا ثم هرش رأسه وقـــال ما هذا ؟ هذا الرجل لاشك مجنون !ومع ذلك فانه حتى فى ذلك الوقت لا يجد مقنعا فى مثل هـــذا التفسير الدارج ، فيتساءل ما الجنون ؟ ويجيب أنه ـ فيما يبدو ـ حالة غامضة مثل الحيـــاة والموت ، تستطيع أن تعرف الشيء الكثير عنهـا اذا أنت نظرت اليها من الخارج ، أما الباطن ، أما الجوهر ، فسر مغلق ٠ هذا ما يقوله الكاتب ، أما الشخصية فتجد فيما هو حادث لها رحلة الى عالم أثيرى عجيب ، ملىء بالضباب ، فترة سحرية حفلت بالاعاجيب، باللذة والالم٠ واذ يتقدم الكاتب مع شخصيته فى عالمها الداخلى يزداد تشككا فى حكاية الجنون هذه ، فيقول « وكأن عقله ـ أو جنونه ـ يفكر بسرعة خيالية » ٠ فالمشكلة هنا ليست من قبيل أحجية « نهر الجنون » ، انما هى حالة انسان يبدو أنه « يشاهد الناس وهو بمعزل عن الحياة جميعا » ، يخرج لأول مرة عن هدوء الابقار وطمأنينتها ؟ ويستثير دهشتـــه شيء ، فيتساءل ؟ ولا يعود ـ منذ تلك اللحظة ـ « يذوق هدوءه الكثيف الذى عاش فى اهابه دهرا طويلا قانعا مطمئنا » ، « فقدت نفسه قدرتهـا على الجمود ، أو برئت من عجزها عن الحركة » ، فانتهى بأن خلع ثيابه والقى بها فى وجه العالم ، تماما كما خطر لعمر الحمزاوى أن يفعـــل بعده بربع قرن ٠

يحار نجيب محفوظ طويلا فى أمر عمر ٠تبدو الشخصية « اذا أنت نظرت اليها من الخارج » ، أقرب الى حالة مريض مشرف على الفصام والتصلب الهستيرى : « لا أريد أن أفكر ، أو أشعر ، أو اتحرك » ٠ والشخصية ذاتها كأنها تحس ذلك : « هل يقضى على بأن أسجن فى عيـــادات الطب النفسى ؟» يحس عمر أن عليه « أن يكون حذرا ، والا وجد نفسه مسوقا الى مستشفى الامـــراض العقلية » ، ربما كبطل « همس الجنون » ـ لكنه لا حيلة له فيما هو حادث له : « لماذا يثيرنى الكلام العاقل فى هذه الايام ؟ الشخص الوحيد الذى أعجبنى حديثه رجل مجنون ٠ »

ومن الخارج أيضا يمكن أن يبدو عمر مصابا « بمرض بورجوازى » ، قد يكون المرض الذى يصوره صديقه الطبيب : نجاح ، فثراء ، فترف، فكظة ، ارهاق وتكالب ، فقلق و ملل٠ وقد يكون مرضا بورجوازيا أشد ضراوة وشيوعا :هو التمزق الذى يعانيه بين مثله وأحلامه الماضية وبين نجاحه الراهن وخيـــانته للقضـــية ٠ فحتى فى غمار أزمة كهذه لا يخفت صوت الكاتب ولا يكف عن فرض انشغالاته على شخوصه : بطل « همس الجنون » كان لا بد له أن يبدأ تناطحه مع الواقع بدجاجة يختطفها من رجل وامرأة «كانا يأكلان مريئا ويشربان هنيئا » فيلقى بها الى جماعة من غلمان السبيل الجياع العرايا رآهم ينظرون الى الآكلين وقد علت وجوههم غبرة واكتست بشرة كل منهم طبقة كثيفة من غبار وقذارة ، فلم يرق له المنظر ولم يعجبه ذلك التنافر بين الآكلين والجيـــاع ،



وشاركته حريته عدم ارتياحه ، فقال له فؤاده « ينبغى أن يأكل الغلمان مع الآخرين » ، فأخذ الدجاجة وأعطاها لهم • وعمر الحمزاوى هو الآخر ، فى عنفوان أزمته ، « وكل شىء يتمزق ويموت فى داخله » يؤرقه طيف صديقه المناضل عثمان خليل ، وتمضه خيانته لذلك الصديق وللمثل والاحلام القديمة التى شاركه فيها • فهل مرض عمر اذن هو مرض الضمير الذى يعانى منه مثقفو البورجوازية ؟

نحن – من الخارج – نواجه فى عمر هذا شخصية اشبه بشخصيات الآداب الاوروبية فى الثلاثينات من هذا القرن : مخلوقات سبندر ، واودن ، وأيشروود ، واضرابهم من مثقفى البورجوازية الاوربية الذين تفجرت أزمة الضمير ومازق الخلق عندهم فى حياة أبطالهم ومآزق شخوصهم • بطل نجيب محفوظ هذا ، المحامى الناجح ، الثرى ،الذى نجح وأثرى على حساب كل ما كان يمثل القيم الكبرى فى شبابه : الفن ، الانسان ، القضية – يكاد ان يكون ، بهذا المنظور شخصية تقليدية ، من منتجات توليفة اذا ما ثابرنا على النظر اليها من هذه الزاوية ، وجدناها منتهية الى شىء أشبه باسوأ شخصيات نجيب محفوظ اطلاقا : بطله المصاب بعقدة أوديب فى رواية « السراب» فعمر الحمزاوى منته ، بذلك المنظور الخارجى ، الى أن يكون مجرد مريض نفسى آخر ، على نسق مخلوقات « بول بورجيه » التطبيقية • فهل هذه أزمة عمر ؟فشل واحباط ، فمرض نفسى ؟

لننظر من الداخل اذن • يقول عمر : « أشعر بخمود غريب • نتيجة لذلك الخمود ماتت رغبتى فى العمل (المحاماة – النجاح – الثراء) ما زلت قادرا عليه ، لكني لا أرغب فيه • وكثيرا ما أضيق بالدنيا ، بالناس ، بالاسرة نفسها •• ويرعبنى احساس حركى داخلى بأن بناء قائما سيتهدم »•

كأننا على كنبة التحليل النفسى نستمع لمريض تفصح كلماته عن أعراض التصلب الهستيرى • هل هى حكاية احباط ونكوص ؟ ما من شك فى أن الشخصية قد ذاقت خيبة الامل ، ومرارة الفشل ، وضيعة الوهم :

–ومتى تعود الى الشعر ؟ انى أعجب كيف هان عليك أن تهجره ؟

– كان لهوا ليس الا • توهمت يوما أننى سأستمر •

– ولكنى أسالك عما أوقفك ؟

– لم يسمع لغنائى أحد •

وأرهقك الصمت • وألح عليك الحرمان • وأثبت الشعر أنه لا قدرة له على الإمتلاك • ما المشعر وهذا الطول والعرض والتفكير الدائب فى القضايا وبناء العمارات والطعام الدسم لحد المرض ؟ ، كظة الثراء هى اذن ، والسأم ؟ «انقلب المتطلع الى سر الوجود الى محام ثرى غارق فى المواد الدهنية• نحن رجال ناجحون، ذوو سر دفين من الحزن المكبوت » •• « عندما أمضنى الفشل جريت نحو القوة التى آمنا من قبل بأنها شر يجب أن يزول » •

الفشل فى الشعر ، فى حلم العدالة ، فى النضال من أجل قضية ؟ هى القضية اذن ؟ وكان الشعر لا ينفصل عنها • هو عثمان خليل بكل ما يمثله بالنسبة الى عمر من احساس بالوزر والردة والخيانة ؟ « العدل كان يقضى أن نذهب معك الى السجن • نحن مدينون لك بحريتنا وربما بحياتدا » • الماضى المنقضى اذن والحساب العسير ؟ « وقال بفخار فى بدروم بيت مصطفى المنياوى خليتنا قبضة من حديد لا يمكن أن تنكسر • ونحن نعمل للانسانية جمعاء لا للوطن وحده • نحن نبشر بدولة الانسان • نحن نخلق بالثورة والعلم عالم الغد المسحور • وانت يا عثمان كنت فوق مستوى البشر وكنا وما زلنا لا شىء • لكن مهما يكن من قذارة الفأر فى المصيدة فان منظره يثير الرثاء » •

لننظر الى الفأر الذى تخلى عن الشعر وخان القضية فى سبيل المجد والثراء والاسرة ، فى اللحظة التى « يلتقى فيها رجل خارج من السجن الى الدنيا ، ورجل يتحفز للخروج من الدنيا » : ها هو وجهك مصمم على الحياة كعادتك يا عثمان لا يريد أن يتزحزح • ياللغرابة • كأنك لم ترتبط به يوما • وكأنك لم ترغب قط فى هذا اللقاء • لا شىء مشترك بينكما الا تاريخ ميت • ولا يوحى اليك الا بمشاعر الذنب والخوف وازدراء النفس ولم يدر أن كتب الغيب حلت محل كتب الاشتراكية فى مكتبتك • وها هو يعترضك كقدر وأنت تهرب من الاهل والدنيا • ما أبغض هذا اللقاء الذى أرق نومك مرات ككابوس •• وهل تموت الاسئلة اذا قامت دولة الملايين ؟ •• فيقول عثمان أنت تتطلع الى نشوة • وربما ما يسمى بالحقيقة المطلقة •• لكننا ، يقول عثمان ، عندما نعى مسئوليتنا حيال الملايين ، لا نجد معنى للبحث عن ذواتنا » •

***

ما أسئلته عمر ؟ يقول للطبيب ألم يخطر ببالك يوما أن تتساءل عن معنى حياتك ؟ ينظر الى زوجته فى الفراش ويسأل ماذا جاء بها أو ماذا جاء بك ومن ذا قضى بهذه السخرة اللعينة؟ ويقول ارتفعت فى عهدها من غمار العدم الى التفوق الفريد والثروة الطائلة ، ووجدت فى حرارة حبها عزاء عن الفشل والشعر والجهاد الضائع . رمز الجنس والمال والشبع والنجاح هى ، فماذا جرى ؟ ويسأل العشيقة هل فكرت يوما فى معنى الحياة؟ ويسأل القواد خبرنى ماذا تعنى لك الحياة ؟ وهل تؤمن بالله ؟ اذن قل لى ما هو الله ؟

أسئلة دارجة ساذجة مكرورة لا تنتهى ، تبدو لمن تلقى عليهم مجنونة نابية ، فتأتيه منهم الاجابة عاقلة ، انشائية ، دارجة . فالعبارة الانشائية هنا لها السيادة ، فى السؤال والجواب معا . بحكم العبث ذاته ؟ الذى يستثير السائل الى سؤاله ؛ ويلقى بالجواب بين أسنان المجيب . فنحن هنا ، شئنا أم أبينا ؛ على أرض العبث ، بكل سخفه فى السؤال والجواب معا . وكان الاحرى بنا أن نقول شاء نجيب محفوظ أم أبى . فهو لا يريد أن يصدق عمرا . حتى عندما يسأل عمر ذلك الموكل سؤاله السخيف فيجيبه بقول دارج يظل يطن فى رأسه . يقول عمر . من هنا جاء تأثرى الذى لا معنى له بكلامه الذى يردده الناس كل ساعة دون أن يحدث تأثيرا فى أى انسان ، وهو لم يزد عن قوله انا نعيش حياتنا ونحن نعلم أن الله سيأخذها » . ذلك على السطح. لكن وراء السخف الدارج الساذج الرث وجه الرعب الذى يتعرى البطل فيلقاه مجردا أعزل من كل سلاح . لا شىء يجدى فى مواجهته ، منذ لحظة الصحو الاولى ، منذ السؤال الاول ، لايجدى شىء . لا العودة الى الشعر ولا العودة الى الحب، أو العمل أو الاسرة ، أوالانغماس فى الجنس . باطل الاباطيل الكل باطل وقبض الريح . وحلم المدينة الفاضلة ، تبدد ؟ عثمان خليل لديه حل جاهز ، ومنطقى ، ونبيل ، ومريح للنفس : الانسان اما أن يكون « الانسانية جمعاء » وأما أن يكون لا شىء . نعم . لكن عمر ، الشحاذ ، يقول لنفسه لماذا أتعب نفسى فى مناقشة أمور لا تهمنى ، وكل شىء يتبدد الآن بلا معنى ؟ الآن يبدو كل زمان جميلا باستثناء « الآن » . والحق أن الماضى أيضا لا أحبه . لن أنظر الى الوراء . لم أعد أحب شيئا حبا خالصا. بل لا حبيب الآن . القلب لم يعد يفرز الا الضياع . وبين النجوم يترامى الفراغ والظلام . كل شىء بات ذكريات معادة . كالقيظ والغبار . دورات محكمة الاغلاق. ما أفظع الضجر . ضجر يضجر أضجر فهو ضجر وهى ضجرة والجميع ضجرون وضجرات .

ولكن لم ؟ ما الذى اكتشفه عمر ؟ اكتشف شيئا دارجا وبالغ السخف . اكتشف أنه لاحقيقة ثابتة هناك الا الموت . الح عليه الموت يذكره بنفسه بين كل عمل وآخر . قتل الضجر كل شىء وانهارت قوائم الوجود بفعل بضعة أسئلة .

قال له الطبيب ضاحكا ، بعبارة انشائية ،معنى الحياة ؟ اننا نحب الحياة . هذا هو المعنى . لكن بينه وبين السائل جدار من الصمت ، فهو لم يصح على غصة العبث . وقال الموكل ، بعبارة انشائية ، ألسنا نعيش حياتنا ، ونحن نعلم أن الله سيأخذها ؟ ما أوجه المنطق . لكن الرأس يذهل بدوار مفاجىء ، ويختفى كل شىء . أنت لا تفكر فى الموت كما يفكر العقلاء ! ترى كيف يفكر العقلاء فى الموت ؟ ولم العقلاء ؟الطبيب يقول لا وقت عندى لذلك . وما دمت تؤدى خدمة كل ساعة لانسان هو فى حاجة ماسة اليها فما يكون معنى السؤال ؟ والموكل يقول المهم أن نكسب الدعوى . أما أنيس زكى فيقول بعد ذلك فى « الثرثرة » أن الحية الرقصاء ادت خدمة لا تتكرر لملكة مصر القديمة . ويقول عمر الحمزاوى أن الموت يمثل أملا حقيقيا فى حياة الانسان . لكنه ما يلبث أن ينتابه غضب شديد ويقول انى أدفع عن نفسى الموت . قبول الموت أدعى للخجل .

نحن فى « الشحاذ » أمام بطل عبثى يبدو انه يفجأ مبدعه بعبثيته مثلما يفجأنا تماما . فنحن اذا بحثنا عن مبرر لتسمية عمر الحمزاوى بالشحاذ لم نجد الا تسول الايمان (وليست الشخصية هى التى تتسوله) وتلك الصيحة العنينة التى ينتهى اليها فى خاتمة العمل : « ان كنت تريدنى حقا فلم هجرتنى ؟ » ولكن هل تلك الصيحة هى ما كان يبحث عنه عمر اذ يتسول الجواب على « تلك الحفنة من الأسئلة التى انهارت بفعلها قوائم الوجود ؟ » وهل تلك الخاتمة هى ما يفضى اليه تسول الليل والنهار « فى القراءة المجدبة ، فى الشعر العقيم ، فى الصلوات الوثنية ، فى باحات الملاهى الليلية ؟ وفى تحريك القلب (الضجر) الأصم بأشواك المغامرات الجهنمية » ؟

نحن هنا بصدد شخصية عبثية يبدو أن مبدعها ذاته لا يريد أن يصدق وجودها أو يسلم بوقعها. شخصية يثور شك له ما يبرره فى انها تبحث حقا عن اى جواب ، بل يبدو أن تسولها الايمان مفروض

عليها فرضا من الخارج بحكم ابداع خالقها لها فى بيئة فكرية جادة ، متزنة ، رصينة ، عاقلة ، يحكمها المنطق والعقل والدين ، وقد طالعت تلك الشخصية الفنان من قلب عمله الفنى ، فى تلك البيئة العاقلة التي لا تقبل مثل هذه التساؤلات، فروعته ، فأخذها من يدها ليبحث لها عن الايمان، أو أى شيء مقبول آخر ٠٠ أو بدا له أنه فاعل ذلك ٠ فالمحتمل أيضا (فيما يتضح من هرطقات الثرثرة) أن تكون الشخصية هى التى أخذته من يده فجرته وراءها ٠

لكن عمر الحمزاوى ـ ونحن هنا ، بمنتهى الدقة والحرص، نلتزم منطق العمل الداخلى وأسطوريته ـ لا يريد الا أن يرى نفسه ٠ لا « يبحث »عن نفسه ٠ فقط يريد أن يراها ٠ لا بالمعنى النرجسى ، بل بالمعنى الشيطانى أو « الجهنمى » ، كما يقول نجيب محفوظ ٠ عمر الحمزاوى هذا ـ رغم عقلانية المؤلف وترصنه ـ ككل سلالة الرومانسيين البودليريين، يريد أن يعيش ويموت أمام مرآة كما قال بودلير عن نفسه ٠

« قال مصطفى :

ـ كأنما يبحث عن نفسه ٠

فقطب عثمان كالمنزعج وقال :

ـ أليس هو الذى أضاعها ؟

ثم حدج عمر بنظرة ثاقبة وتمتم :

ـ لعله مرض حقا ٠ اذ انك ضيعت جانبك الصحيح المعافى ٠

فقال مصطفى :

ـ أو أنه يبحث عن معنى لوجوده ٠ »

وعثمان ـ المناضل الذى لا وقت لديه لما وراء الراهن ـ أقرب الجميع الى الحقيقة ٠ فهو خارج المتاهة أصلا بموقفه الصلب الراسخ على أرض لا تقبل النقاش : الحياة واقعة ، ويجب أن تعاش، بغير هراء ، بغير تساؤل ، فى سبيل غاية أسمى من كل حياة ، وهدف أجدى من كل تساؤل ٠ وهو ، بموقفه فى الجانب المضاد ، اقدر على الرؤية بقدر أكبر من الوضوح ، وان كان يقترب من الحقيقة ، فى شأن عمر ، مجرد اقتراب ، فلا يلمسها أو يضع يده عليها ٠ أما مصطفى، فتسرقه الكلمات ، وترتب له أفكاره فى عبارات انشائية: « كأنه يبحث عن نفسه » ، « لعله يبحث عن معنى وجوده » ٠ وما أقربه ـ فى ذلك التصور ـ من عمر ذاته ٠

تبدأ ماساة عمر ـ ان صحت لفظة المأساة هنا ـ بلحظة الصحو الداخلى ٠ لحظة الجلاء التى يعى فيها الموت بغتة ، « فيذهل الرأس بدوار مفاجىء ، ويختفى كل شىء » وعندما يحاول أن يتشبث بشيء لا يجد الا قولا كهذا يتردد فى رأسه بغير انقطاع كأنه مسجل على اسطوانة مكسورة: «ألسنا نعيش حياتنا ونحن نعلم أن الله سيأخذها؟ ألسنا نعيش حياتنا ونحن نعلم ٠٠ » وهكذا الى ما لا نهاية ٠

منذ تلك اللحظة ينهار كل شيء ويفقد مغزاه ومبرره : العمل ، النجاح ، الثراء ، الأسرة ، الفن ، بل و « المدينة الفاضلة » أيضا : « كل شيء بات حفنة من تراب ، مسرات الأمس ، الزوجة ، وحتى المدينة الفاضلة ٠ لم يعد يهمنى شيء ٠ صدقنى ٠ لم يعد يهمنى شيء ٠٠ لم يخيم الصمت رغم الضجيج ؟ وفى كل لحظة تشعر بأن صلة تتمزق محدثة صوتا مزعجا ، وأن قائما يتزعزع ، وأن أسنانك توشك أن تتساقط ؟ أشدد قبضتك على الأشياء ، وانظر اليها طويلا ، فعما قليل ستختفى ألوانها ٠ ولن يكترث لك أحد ٠ والهواء يطير الصحف التى لا حقيقة ثابتة فيها الا صفحة الوفيات » ٠

أى قيمة لأى شيء بعد ذلك ؟ أى بقاء لأى شيء؟ « لم يبق لنا يا حضرات المستشارين الا أن نعمل معا فى السيرك القومى » ٠

ولكن ، أى ظلم ٠ أى ظلم فى الموت ٠ فى حكم الاعدام المسبق الشامل ٠ ومعذرة ، فالموت حق، وكل نفس ذائقة الموت ، لكننا نتكلم هنا من داخل المتاهة التى احتوت عمر الحمزاوى ، ونردد صيحة تمرده على الظلم بالموت ٠ يقول كامى فى دراسته للتمرد أن كراهية الظلم والموت ان لم تفض الى مزاولة القتل والشر ، فالى الدفاع عنهما، الظمأ اليهما على الاقل ، كاحتجاج أخير على الألوهة وانحياز الى عدوها ، على النحو الذى نجده عند ويليم بليك وميلتون مثلا ٠ فلنسمع لعمر الحمزاوى فى قبضة تلك الكراهية : « أفكر فى تفجير الذرة ، فان تعذر ذلك ففى القتل ، فان تعذر ذلك ففى الانتحار » ٠

هكذا ، رويدا ، تتكامل الصورة الشيطانية، فكأنما تلتحم شظايا المرآة ، وتنطلق صيحة ، « صيحة البراءة الناقمة فى مواجهة ظلم الموت » على حد تعبير كامي : « وداعا أيها الأمل ، ولكن مع الأمل وداعا للخوف، وداعا للندم ، وأنت أيضا ، أيها الشر ، كن خيرى ! » وداعا للأمل بعد أن تكشفت لحظة الصحو عن « الشر والعنف الكامنين

في جذور الخليقة » • وهل هناك عنف توقعه الالوهة بالانسان أفظع من الموت ؟ ووداعا للخوف والندم لأنه لا رد على عنف الخليقة الا بالعنف والشر ، بالقتل أو الانتحار : « وهو يضمها فى حضنه أرعشته رغبة غريبة فى قتلها ، وتخيل أنه يشق صدرها بسكين فيعثر فى داخله على ما يبحث عنه» •هكذا يحس عمر، ذلك الاحساس الذى نجده شائعا بين أبطال المركيز العتيد « د صاد » • يقول عمر لنفسه القتل هو الوجه الخلفى للخلق ، وهو تكملة الدورة الملغزة التى لا تتكلم • والقتل منفذ الى النشوة أيضا ، على ذلك المستوى الشيطانى • وقد صدق عثمان عندما قال له « أنت تبحث عن نشوة » • فالنشوة نقيض الضجر البودليرى الذى لا تجدى معه فى « تحريك القلب الأصم » الا « أشواك المغامرات الجهنمية » ، والقتل ذروتها • الضجر « قتل كل شئ » ، فهو يهرب منه ، بغير انقطاع، الى أحضان النشوة • انسلخ عمر من جلده ليركض لاهثا وراء نداء النشوة الغامض المذهل : « هأنت فى سباق حاد مع الجنون ، وغايتك الأخيرة أن تنطق غصون الشجر » •

يبدأ بحث عمر عن تلك النشوة فى أحضان المرأة ، فيتقلب من أنثى الى أنثى • كلما رأى واحدة « خيل اليه أنه يرى الحياة على قدمين »وهو يذهب اليهن ليطرق « بكل رجاء باب المدينة المسحورة ، وشعور الهارب يتملكه » • الهارب من الضجر • ثم اذ ينفرد بالفتاة وردة فى الصحراء : « ما أكثف الظلمة حولى • تكاثفي حتى ينسانا العالم • وليختف كل شىء من العين الضجرة • آن للقلب أن يرى • أن يرى النشوة كنجم متوهج • وها هى تدب فى الاعماق كضياء الفجر ـ فلعل نفسك أعرضت عن كل شىء ظمأ للحب ـ توقا لنشوة الخلق الأولى ، اللائذة بسر الحياة » • ومن امرأة الى أخرى حتى الراقصة التى يود لو شق صدرها بسكين علّه يعثر بداخله عما يبحث عنه •

يبدو الأمر لعمر،خلال تلك الرحلة ، كما لو كان واجدا ضالته : « عندما تحل بنا بركة النشوة يملأنا اليقين فلا نسأل عن شىء » • لكنه سرعان ما يكتشف أن ذلك هو الآخر وهم لا طائل من ورائه ، فيقول لنفسه : « مسها بديع • ولكن هذا لا شىء • المهم أن تلامس سر أسرار الحياة»• **سرعان ما يكتشف أن « نشوة الحب لا تدوم ، وأن نشوة الجنس اقصر من أن يكون لها أثر ،** وهو ـ فى حقيقة أمره ـ ككل الرومانسيين ، عاجز عن الحب ، لأنه غير قادر الا على حب مستحيل • فليس ما يبحث عنه الحب ، أو الجنس ، أو حتى الرفقة الانسانية • وهو «ليس زير نساء ، وليس ماجنا ولا عابثا » وعندما يؤكد ذلك لا بنته ولوردة لا يكذبهما القول : فهو مجرد « باحث بجنون عن النشوة » ، وهو، فى سبيلها ، تلك النشوة ، يقف مستجديا ، باسطا يديه فى ضراعة للظلمة والأفق ، لعل قبسا يشتعل فى صدره كما يشرق الفجر ، فتتوارى مخاوف الافلاس والعدم » • والحق أنه يكره النساء • كل ما هنالك أنه يلهث فى أعقابهن بحثا عن تلك اللحظة « الالهية » ، لحظة النشوة الحادة الخاطفة ، التى لا تجود بنفسها أكثر من ثانية واحدة • فالقلب عليه أن يهتز أو يموت • لكن لا الشعر يجدى ، ولا الخمر ، ولا الحب • فأى نداء تلبى تلك النشوة المستعصية ؟ وهو لا يدرك أن لحظته الخاطفة تلك هى الشىء الوحيد المتاح له : أن يحب كاللهب ، وكاللهب يصل فى دورة توهجه (أو نشوته) الى لحظة فنائه الوشيكة ، بغير أمل فى استمرار ، أو دوام ، أو لقاء ، لأنه ما من سبيل أمامه الا يعيش حياته لحظة بلحظة منذ أن انبثق ذلك الوعى بالموت الذى يجعل كل شىء عقيما ، فلا تعود حياة الا من خلال صرخة الضنى والتمرد ، ولا تعود حقيقة ، لا يعود شىء الا النشوة • بعد نشوة الحب كانت نشوة اليقين • أظله يقين غريب ذو ثقل ، يقطر منه السلام والطمأنينة • فى ليلة الصحراء الباهرة ، وقد وقف مفقودا فى قلب السواد ، رقص القلب فجأة بفرحة ثملة ، واجتاح السرور مخاوفه وأحزانه • شملته سعادة غامرة جنونية آسرة وطرب رقصت له الكائنات فى أربعة أركان المعمورة ، ولبث يلهث ويتقلب فى نشوة ، ويتعلق بجنون بالافق •

لكن تلك تجربة ليلة عابرة سريعة الزوال ، ما يلبث فى أعقابها أن ينظر الى الطريق بفتور ويقول مستسخفا ما حدث له : هذه هى النشوة؟ ثم يقول بعد صمت : اليقين اذن ، بلا جدل ولا منطق ؟ واذ ذاك يخرس كل شىء ، وأدامة النظر والتطلع الى أعلى لا تعود تجدى شيئا ، واللوعة المشتعلة صراخها يصك السموات بلا أمل ، وكل شىء انقلب الى سخرية لانهاية لسخفها : سخرية الشعر ، وسخرية الجنس ، وصخب مصطفى الضاحك الذى ينعى كل أمل ، أما صخب عثمان فنذير نبى يبشر بالعدم • هان كل شىء ولم تعد أهمية لشىء •**تهتكت القوانين التى تحكم الكائنات وتعذر التنبؤ بطلوع الشمس •**

انها رؤيا العبث كأعنف ما تكون الرؤيا . لحظة الانكشاف الحادة المضنية لعالم العبث الذي لا يصدق . **عالم يختفي فيه كل قانون ، ويتفتت كل منطق ، ولا يعود شيء يفصح الا عن السخف. عالم الصمت والموت** الذي يرى فيه أحيانا ، وهو منطلق بسيارته ، « الأرض المتماسكة وهي تتفتت ثم تتحول الى شبكة مترامية من الذرات حتى يضطر الى التوقف وهو يرتجف » .

في مواجهة العبث ينبثق احساس بالزوال يغيم كل شيء ، ويتفتت ، ويتلاشى . لكن عمر الحمزاوي مازال يتسائل ، غير مصدق : « هل تكمن حقيقة كل شيء في اللاشيء ؟ ومتى ينتهي هذا العذاب ؟ » ، ما زال يأمل ، ويستجدي النشوة من أي فعل . من أي شيء تطاوله اليد . ولو من لحظة الفعل المدمر : « يتخفف من ألمه بالاستسلام لجنون السرعة وهو يندفع بسيارته . يندفع بجنون حتى يثير الفزع والسخط » .

بازاء الاحساس بالزوال ، بالتفتت والتلاشي ، وكل شيء يتحول الى حفنة من تراب ، احساس مضن بالامتلاء بالحضور ، بالتواجد - بغير مبرر أو معنى - في عالم يبدو مختلقا موهوما لا يصدق ، بلا قواعد أو معايير ، بلا معقولية أو ثبات ، يمكن أن يحدث فيه أي شيء ، ويفقد فيه كل شيء هويته فيمكن أن يكون أي شيء آخر ، وكل فعل يكشف فيه عن سخفه وعبثيته وعدم جدواه ، والواقع تتفكك أوصاله ويتهاوى مفرغا من كل معنى ، فلا تعود هناك أهمية لشيء . ذلك الاحساس الأليم بالعبث ، الذي يتخفف منه عمر « بجنون السرعة » ، يمثل ذروة الأزمة في « الشحاذ » : « فما رأيك في ركوب الضوء شكرا لسرعته الثابتة ، **الشيء الوحيد الثابت في هذا الكون الذي لا يعرف الثبات** ، المتغير بلا توقف ، المتحرك بجنون » .

ولقد قلنا أن عمر الحمزاوي باغت مبدعه من مبدأ الأمر وروعه برؤياه للعبث ، وأن مبدعه حار فيه وحيرة في نفسه حتى جعله يتساءل - بسذاجة - أكثر من مرة هل « أنا مجنون » ؟ وفي النهاية تزداد حدة الاحساس بأن الفنان - وهو عقلاني - مصر اصرارا لا يحيد على عدم تقبل ماتواجهه به الشخصية التي خلقها . فهو في خاتمة عمله يجرد تلك الشخصية من حريتها. وهو - على طول العمل - بما تمليه عقلانيته التي لا مطلب لها الا الأمان ولا ترى ذلك الأمان ممكنا الا في كون يحكمه العقل والمنطق ، يفصح عن جزع العقلاء الأسوياء من عالم الخواء والصدفة البحتة ، واللامنطق واللاعقل ،الذي يواجه بطله ويواجهه ذلك البطل به ، فلا يكف عن سوق شخوصه سوقا الى التفكير في العلم ، والتطلع اليه ، والتحسر عليه « وفي لحظة ألم حاد يلعن العلم المستعصى على أمثاله من البشر . » فالعلم - بغيرشك - يمثل ملاذا ثابتا مكينا يتيح التملص من الوعي بالعبث بما يقيمه من عالم اعتسافي لا يخضع الا للعقل والمنطق .. ثم في النهاية ، والمنطق الداخلي لعمله يكشف عن عالم بلامنطق ولا عقل ، يجرد بطله من حريته - المبهظة نعم ، لكنها خلاصه الوحيد في مواجهة العبث - فيخدعه بالأمل ، « وبالكذب » الذي يتحدث عنه سارتر في تجربة الغثيان ، يرتد به ، بعد لحظة الصحو المفجعة ، الى البحث عن خلاص غيبي ، الى تشوف عالم آخر الهي . ونقول جرده من حريته لأن تلك الشخصية العبثية المتورطة في واقعة الوجود بغير اختيار من جانبها وبغير أن تسأل رأيها ، لاقبل لها باحتمال ذلك الوجود الذي لا تعرف له سببا ، والذي تراه جزافيا وظالما اذ يكشف لها في كل لحظة عن عبثه ، الا بمزاولتها لأقصى حدود حريتها ، ولا حرية لها الا في الوقوف ، بجلاء بالغ الحدة لاكذب فيه ، على لامعقولية الوجود ، ولا خلاص لها الا بمواجهة ذلك اللامعقول وتجاوز عبثيته بالتمرد ، لا بالمعجزات أو أحلام الملكوت الأرضي أو السماوي . يقول كامي : « أنا أستخلص من العبث ثلاث نتائج هي تمردي ، وحريتي ، وشهوتي الى الحياة » . ومشكلة الانسان في عالم عبثي - كذلك العالم الذي تكشف عنه « الشحاذ » - هي الوعي به ، بغير مخاتلة ، وبعدها يمكنه أن يأمل ، وان كان الأمل ، أفظع الشرور جميعا في صندوق باندورا ، « الأمل القذر » كما يدعوه آنوي ، « لا يجب أن يشغله بقدر ما يجب أن يشغله العدول عن هروبه وخداعه لنفسه » . (سيزيف)

***

في « الشحاذ » شرخ لاذنب لعمر فيه . شرخ يفجآنا في أسطورية العمل ويناقض منطقه . ومن نفس اللحظة التي يبدأ فيها ذلك التناقض في عالم عمر ، يحدث صداه شرخا في عمل نجيب محفوظ يتمثل في انقلاب مباغت الى الخرافة وأسلوب الفانتازي ابتداء من الفصل الثامن عشر . **فمن تلك النقطة يفرض نجيب محفوظ على عمر الحمزاوي أسطورية جديدة جاهزة الصنع مطروقة طرقا جيدا على سندان البيئة الثقافية التي ينتمي اليها الكاتب والتي تتحل بالعقل والمنطق ويصونها الايمان**

ويعصمهـــا من الزلل • وكأنما يحس الكاتب بنشاز تلك النغمة الجديدة المقحمة التى جاءت متأخرة ، فيلجأ الى الخرافة والغنائية • ولاندرى ما الذى كان يمكن أن ينتهى اليه عمر الحمزاوى لو لم يأخذه نجيب محفوظ من يده ليبحث له عن الله • لكن الذى ينطق به العمل أن عمر الحمزاوى الذى يجعله نجيب محفوظ يقول فى النهاية « لم هجرتنى » كالمسيح على جبل الزيتون ، ليس هو عمر الذى عشنا معه ازمته منذ التساؤل الاول عن الحكمة فى امتلاء الأبقار بالطمأنينة •

تنفتح لعمر فى عزلته الأخيرة دروب الخلاص دربا وراء أخرى : يأتيه مصطفى بسورة الرحمن• وبعدها بقليل يأتيه عثمان خليل بمعجزة المسيح « الجديد » الذى عبر الماء على ظهر دراجة بخارية، ويأتيه أيضا بما هو أهم من تلك « المعجزة » • نبأ زواجه من بثينة ابنة عمر ، بكل ما ينطوى عليه ذلك من رمز الى آمال بطولية ، ثم يطارده ابنه سمير ، الوليد ، رمز الغد ، وعلى كتفيه رأس عثمان ، يطارده باصرار ، وحتى البقرة ، التى ظلت طيلة الوقت ممتلئة طمأنينة ، تعلنه أنها ستتعلم الكيمياء ،ربما لتفقد طمأنينتها • لكنه يعــلم أن تلك الرؤى جميعها غواية الشيطان الرجيم • « **عبث الشيطان بالحلم • هتى يكف الشـــيطان عنى • كيف جاءبك الشـــيطان • فليعبث الشيطان ما شاء له العبث • ســوف ييأس الشيطان منى** » • **فاذا ما** ضيق عليه عثمان **الخناق بالحاحه هتف به عد الى الجحيم فهــو مقرك** •

فأى شىء هو عمـر ؟ **مناضـــل مرتد تمزقه ردته وتهدم العالم على رأسه ؟** لم يبدو له عثمان خليل فى صورة الشيطان ذاته اذن ؟ لم يرد على كل كلامه قائلا : «متى تصدق أنك غير موجود؟» وفيم استهانته برمز الغد المركب من جسد الوليد سمير ورأس المناضل عثمان فيقول : « لن أبالى حتى اذا وضعت رأسك مكان رأس ســمير ! » ولم يتحدى ، عندما يبشره عثمان بمعجزة الخلاص الجديدة : أخوة الملايين قائلا : « ألم تدربالمعجزة؟ لقد ظهرت لأسرتك فروع جـديدة فى القارات الخمس » ، فيجيبــه عمـــر : « ألم تدر بأن أسرتنا الحقيقية هى اللاشىء » ؟ حتى يضــطر عثمان الى تهديده ليثوب الى رشده ، فيقول له (فى الرؤيا طبعا) « سأطاردك بفرقة كاملة من الكلاب المدربة » •

ام هو متصوف يبحث عن وجه الله ؟ بعد عثمان والخلاص الأرضى الذى يمثله ، نجد رؤيا اليقين الكامل من جديد ، بلا منطق أو تساؤل • لكنها رؤيا قصيرة ما تلبث أن تهتكها المسوخ والهولات، وبدلا من النشــوة تحل اللعنة ، وتنقلب الجنة ملعبا للمهرجين • المهرجون من جديد • « لم يبق لنا الا الهــزل • الا السيرك • حتى فىحديقة البنفسج والبلاب وأشجار السرو السامقة » • وما أشبهها ، حديقة محفوظ هذه ، بحديقة الورد عند اليوت ، لولا أن بطله الذى يلوذ بها يظل – رغم كل كذب – فى قبضة الوعى بالعبث •

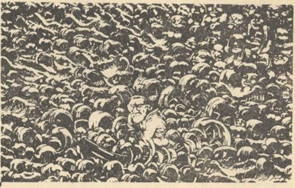
وان شئنا دليلا آخر على حيرة المؤلف العقلانى فى شخصيته العبثية هذه ، لوجدناه فى عدوله عن الخاتمة الاولى للعمل كما نشرت فى « الأهرام» ففى تلك الخاتمة الأولى يقول عمر : « وأغمضت عينى حتى لا أرى شيئا ، ولم يســكن الالم • وتساءلت متى ينهزم الشيطان ، متى أرى وجهك؟ ألم أهجر الدنيا من أجلك ؟ وشــعرت بالوثبة التى تبشر بالنصر ، وشاع فى صدرى شــعور غامر بالســعادة ، وعاودنى الاحساس الباهــر الذى ســبق الرؤيا عند الفجر (رؤيا اليقين الكامل فى ليلة الصــحراء) • وقال صوت فى باطنى كأنه يهبنى الجوانب عما أسأل عنه : ان تكن تريدنى حقا فلم هجرتنى ؟»وهى خاتمة تبدو على الأقل أكثر اتســاقا مع منطق العمل ، لأن السؤال موجه الى عمر وليس صــادرا عنه ، والهاتف يحمله بوزر شقائه اذ هجر الله فأضلعه رؤى العبث •

ولقد فسرت الشحاذ بغير هذه الرؤية ، ربما عن تأثر بمرحلة نجيب محفوظ الجادة العــاقلة التى يغلب عليها الوعى الاجتماعى لا التساؤلات الميتافيزيقية ، وربما عن تأثر أيضا بمواضعات البيئة الرصــينة المنكرة ، عن اقتناع كامل ، لكل عبث فى الوجود • وقد تكون لهذا التفسير أو ذاك صلاحية تزيد أو تنقص أو لا تكون له أى صلاحية • ونحن لا نزعم لهذا التفســير الذى نسوقه أكثر مما ينطق به العمل ذاته ، منواقع حياة شخوصه ، ورؤاها ، ومنطقها ، ومن واقع أسطوريته الداخلية التى هى محك كل صدق •

وعلى أية حال ، فان الذى يبدو من أعمــال نجيب محفوظ اللاحقة ، خاصــة الثرثرة ، أنه تخلى ، بعد « الشحاذ » ، عن قدر كبير من نكوصه أمام رؤيا العبث ، وهناك فى « الشحاذ » بدايات لتساؤلات أنيس زكى : ما الذى يراه الشــعاع الذى يجرى مــلايين السنين الضــوئية ، وثمة أسئلة بلا جواب ••

الانسان في التصوير الحديث

د. نعيم عطية





جوان ميرو – أشخاص

تعرض الفن الحديث ـ بسبب الحرية التي مارسها مصوروه ازاء الحقيقة المرئية ـ الى انتقادات عنيفة ، واتهم على الأخص بفقدانه كل حب واحترام نحو الانسان · واشار الكثيرون الى ما سموه « بالنزعة التدميرية » فى الفن الحديث وذهب الخصوم الى أن الحركات الفنية منذ أوائل القرن العشرين انما هى اعراض لانحراف خفى وغير محدد الدوافع الى الهدم والتحطيم ، وقيل أيضا أن التفتيت الذى غلب على الفن الحديث ليس الا انعكاسا لما طرأ من تفتيت مماثل فى قيم الحياة وحقائق العلوم ·

ورد مؤيدو الفن الحديث على خصومه دهشين من أن يقتصر الانتباه ازاء لوحة أو تمثال على المطاف من زاوية الصورة الطبيعية ويقصر عن تبين عامل التشييد من زاوية الخلق الفنى · ثم تساءلوا عن الدليل على أن المصور قد فقد اليوم حبه للكائنات، فقد يحب المرء بيتا قديما تربطه به ذكريات ومع ذلك لا يصوره مثلما يراه الآخرون ، بل يبدل فيه ويغيرطالما ان الحب، ذاته دافع الى التغيير والتبديل، ان ما يشعر به المصور نحو الناس والاشياء يمكنه ان يعبر عنه بالطريقة التى يعبر بها الموسيقى عن احاسيسه ، أى باستخدام « البدائل » فيترجم المصور عواطفه وانطباعاته الى الوان واشكال مقصودة لمغزاها لا لما فيها من محاكاة · واذا لجأ المصور الى هذا النهج لترجمة احاسيسه فهل فى ذلك ما يلام عليه ؟ ·

على ان النزعة المزعومة الى التدمير فى الفن الحديث قد تجلت على الأخص عند تصوير الانسان، وذهب النقاد المعارضون الى اعلان السخط على تلك التصاوير المنفردة التى لا يبدو فيها التشويه الفنى عملا تلقائيا نابعا من القلب مثلما كان عند الجريكو وتونوز لوتريك وفان جوخ ، بل عملا مدبرا نابعا من ارادة مبيتة على التهجم والانتقاص من نبل الصورة الانسانية · ويمضى أولئك المعارضون الى الشكوى المريرة من ان المصورين والمثالين المحدثين لم يقدموا لنا سوى شخوص شاحبة مصدورة علاها الهزال أو مقعدة مشوهة ، ارتسمت البلاهة على قسماتها زائغة النظرات ، متوترة العضلات نافرة العروق شعثاء الشعر · وبعبارة موجزة ان الانسان فى أعمال الفنان المعاصر غالبا ما يكون نزيل المصحات العقلية والنفسية وغيرها من دور المرضى وملاجىء العجزة والمشلولين · ولقد عمد النازيون ـ وكانوا من الد أعداء التيار الحديث فى الفن ـ الى كسر شوكته وتشويه دعوته باجراء المقارنات الضافية بين الوجوه والاجساد فى لوحات المعاصرين وعلى الاخص فى لوحات التعبيريين الذين لقوا من النازية صنوف العذاب والتحقير وبين الصور المستخرجة من سجلات المرضى فى المستشفيات والمصحات المختلفة · ولا شك ان الكثيرين قد اقتنعوا بصحة هذه الاتهامات والافتراءات ، واستقر فى روعهم حقا أن هذا الفن الحديث هو « فن منحل » على ما وصفه به الاعداء ، وأيدوا حملات التشهير والمقاومة ضد هذا التيار الملوث الهدام ·

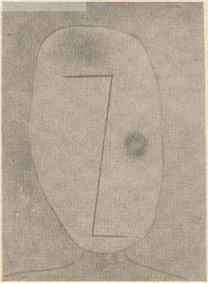
وليس ثمة من ينكر أنه بالنسبة لمن يريد أن يكون التمثال واللوحة نسخة طبق الأصل من النموذج المنقول فان فن القرن العشرين يكون فى نظره بحق قد أولى التشويهات البدنية اهتماما بالغا · على ان الامر فى تصوير القرن العشرين ليس فى كل الاحوال مجرد مستنسخات للواقع فحسب ، فعندما يجزىء الفنان التكعيبى الوجه الى مساحات هندسية صغيرة ذات زوايا حادة فهو لا ينقل الواقع · ولهذا فلا يجدر ان نحكم على عمله بالمعايير التى نحكم بها على عملية النقل عن الواقع ، انه يهدف الى اجراء عملية تحليل للسطوح وتوفيق بين الاشكال الاصولية · وهو عندما يرسم شخصا يحاول ان يختصر الهيئة الانسانية الى الاشكال الخالصة وهى الاشكال الهندسية · فالوجه ليس وجها والذراع ليس ذراعا والعنق ليس عنقا بل هى كلها فى نظره أشكال هندسية مخروطية ومكعبة واسطوانية · واذا انتقلنا الى مصور تعبيرى فاننا سنجده يعمد الى الجور على الشكل الانسانى الواقعى · فربما استطالت قامة الانسان المرسوم بما يقترب من صورته فى مرآة غير مصقولة الصنع ، وقد تتكسر قسماته كما لو كان ينظر الى الوجه فى ماء بئر أو غدير · وقد تمتد ذراعه حتى تطول السحب ، وقد تقصر ساقاه حتى يكاد يكون قد انغرس فى الارض أو غاص فى الطين مما يذكرنا بشخصية « السيد وينى » فى مسرحية « الايرلندى صموئيل بكيت « الايام السعيدة » (١٩٦٣) ، واذا تآكلت القسمات بعض الشىء فمن عنف الصراع المتأجج فى الاعماق · ان المصور التعبيرى الحديث يستخدم النموذج الانسانى على الاخص ليقدم لنا اشكالا جائرة وخطوطا كأنها جروح مزقتها سكين حادة ، والوانا كأنها أمواج متلاطمة فى ليلة احتجب عن سمائها القمر ، وهو اذ يكسر اغلال الشكل الواقعى وينفض عبئه عن عاتقه انما يطلق العنان لروح امضها الالم ، واحاسيس القت عن

وجهها قناع التقاليد وآداب السلوك وافكارا حبيسة تنطلق من قماقمها مردة واشباحا تزأر وتهدد فى وجه العدم ·

ولقد كان للفنان التعبيرى المعاصر سلف عظيم توطدت بينهما عبر السنين أواصر وثيقة ودفينة هو الكريتى الذى استوطن اسبانيا فى القرن السادس عشر ، المصور « دومنيكوس ثيوتوكوبولوس » الملقب « بالجريكو » أى « اليونانى » ١٥٤١ — ١٦١٣ الذى نظر الى جسم الانسان على أنه عقبة لكنه أيضا الوسيلة الوحيدة أمام الروح لتعبر عن نفسها · وكلما تأملنا شخوصه احسسنا بخوف ميتافيزيقى ، بخوف هائل مما بعد الواقع ، وتقفز الى مخيلتنا قوى الظلام · كل شخوصه تبدو كما لو كنا نرى صورها منعكسة على مرآة عراف يتكرر ظهورها كما لو كانت قد بعثت بفعل السحر · وهكذا وجد الفن قوته البدائية المتمثلة فى بعث الموتى، لكن هذه الاجسام التى بعثت الى الحياة تنقصها الرقة والبراءة والحرارة الانسانية ، لقد قال الأب بانيز عن « القديسة تريزة » : — « ان تريزة كبيرة من قدميها حتى رأسها ، لكنها من الرأس وما فوقها هى هائلة بشكل لا مثيل له » وهذه القامة غير المرئية للانسان هى التى اجتهد الجريكو فى تصويرها طوال حياته · ولقد كان هذا المصور العملاق الاب الروحى بحق للتعبيريين الجدد الذين أفرغوا فى تصاويرهم نظرة تشاؤمية الى الحياة ولعل فى مقدمة التعبيرين الكبار فى التصوير الحديث النرويجى « ادفارمونش » — ١٨٦٣ — ١٩٤٤ صاحب (الصرخة) و «النظرات التى تنضح برعب بهيم لايدرك كنهه »والمكسيكى« « كليمنت أوروزكو » صاحب التصاوير الحائطية على جدران الكثير من الجامعات والدور العامة فى الامريكتين ·

وعلى أى حال ، فان الشىء الذى يجب أن نسلم به بصفة عامة هو أن الانسان لم يعد ذلك المخلوق المهيب ذا الشأو البعيد الذى كان عليه بالنسبة لاساتذة الفن القدامى · فما من مصور محدث يدقق ويتمعن فى تفاصيل وجه شخص من الأشخاص اليوم مثلما كان يفعل مصور مثل الهولندى فان ايك (١٣٩٠ — ١٤٤١) ما من مصور يشغل اليوم مثل الالمانى هولبين (١٤٩٧— ١٥٤٣) بأن يبرز الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها الشخص المصور والمقام الذى يشغله فى عصره ، وذلك بالتركيز على الثياب التى يرفل

بول كلى — « Z »



فيها والانواط والقلائد والنياشين التى يتشح بها ، والرياش والاثاث الذى يحيط بها ٠

على أن من الخطأ أيضا أن نعتقد أن « فن البورتريه » و فن رسم الوجوه قد ترك كلهاليوم للمصور الفوتوغرافى ، الا انه من الطريف ان نعقد مقارنة سريعة بين « بورتريهات » مصور تقليدى مجيد هو الاسبانى ديجوفيلاسكويز (١٥٩٩ ـ ١٦٦٠) وبورتريهات النمساوى المعاصر أوسكار كوكوشكا الذى كان واحدا ممن تعرضوا لتهجمات النازيين٠ولقد كرس كوكوشكا أغلب نشاطه الفنى للبورتريه ، على أنه يقودنا فى لوحاته الى أكثر زوايا القلب الانسانى اضطرابا وقلقا ، وأغلب الشخوص التى يقدمها لنا هذا المصور هى شخوص نخر فيها القلق ومزق مهجها ، ومن المصورين القدامى لن نجد من يشبهه سوى الاسبانى فرانشيسكو جويا (١٧٤٦ ـ ١٨٢٨) الذى يتسلل بدوره الى الاعماق ويهتك الحجب ، ويعمد الى تعرية النفوس بكل جسارة وقسوة ٠

بول كلى ـ وجه انسانى



وقد قامت نظرية كل من كوكوشكا وجويا على اكتشاف الذات المخبأة التى لا يبوح بها الشخص المصور بمحض اختياره ٠ وهذه الذات يجب ان تقتنص بغتة فى غفلة من الشخص المصور ، وفى لحظة من اللحظات ينزلق فيها ويفقد تحفظه وعندئذ يسقط «القناع الزائف» وتظهر الشخصية عارية ٠ ان ذلك الكشف لايتم بالتعاون بين المصور والمصور بل بصراع يخوضه المصور مع نموذجه أو أن شئنا الدقة ضد نموذجه ٠

ان الشخص الذى يأتى ليصوره الفنان يريد أن يصور الفنان صورته على ما يود أن يكون عليه لا على ما هو عليه فى الواقع، وبالرغم من أن جويا يحلل بكل عناية دقائق الوجه حتى فى عيوبه الخلقية (وهو الأمر الذى استهوى أيضا مواطنه المعاصر لنا بابلوبيكاسو وعلى الاخص فى لوحته الزرقاء لوجه سيسلتين المرأة ذات العين الواحدة التى صورها عام ١٩٠٣) فانه يشق طريقه أيضا الى اللاشعور ليستخرج من اعماق النفس الطبيعة الحقيقية للمرء بما فى ذلك عيوبه ونقائصه التى يحرص على اخفائها ٠

أما فيلاسكويز فقد كان مصورا موضوعيا يرسم الشخص كما يراه ، أى على الوضع الذى يريده الشخص نفسه ، ولا يتطرق الى رسم

ما لا يريد الشخص ان يكشف عنه ، ولذلك كان التفاهم بين فيلاسكويز ونموذجه ممكنا والود متصلا . أما جويا واتباعه وهم كثيرون فى صفوف المصورين المعاصرين فيختلفون عن فيلاسكويز فى هذا المقام ، فهم يتسللون الى أعماق النموذج ولو بالرغم عنه لكى يكتشفوا الشر الذى فى داخل كل امرىء ، الشر الذى يخفيه تحت ستار من مظاهر الطيبة الخارجية . ولقد كان من المبرزين فى هذا المضمار أيضا المصور البلجيكى المعاصر **جيمس انسور (١٨٦٠ ـ ١٩٤٩) باقنعته وهياكله العظيمة ، فقد صور الناس كدمى تمثل رواية هزلية كبيرة .**

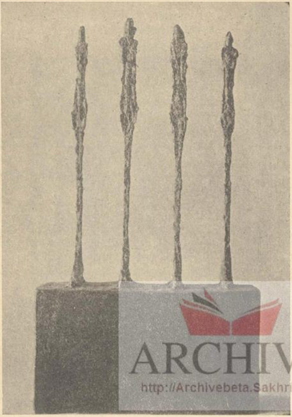
على أن جويا ـ والحق يقال ـ كان أكثر تلطفا عندما كان يصور طفلا من الاطفال وبهذه الروح الحانية العطوف تحركت فرشاة بيكاسو أيضا . ويمكننا أن نلحظ مبلغ الحب المتدفق من قلبه فى لوحته لابنه الصغير مرتديا ثياب مهرج (١٩٢٤) ثم مبلغ انعدام العاطفة الى حد القسوة والشراسة فى لوحة مثل لوحته « فتاة أفينيون » (١٩٠٧).

كما اولى المصور الحديث اهتمامه الى شخوص لم يكن المصور القديم ليجرؤ على تلويث لوحته بهم . ولقد كان أغلب معاصرى هنرى دى تولوزلوتريك (١٨٦١ ـ ١٩٠١) يظنونه مجنونا لانه رسم الراقصات والمهرجات والمغنيات والعاهرات ، وعابوا عليه اعراضه عن التقاطيع الجميلة والحركات الرشيقة ، كانوا يقولون : صحيح انه يرسم بريشة جياشة بالعاطفة ،ولكنه يرسم مخلوقات ساقطة دميمة ، ولكنها فى الحق كانت شروحا اصيلة للحياة.وهذا هو أعلى مراتب الجمال ، ولو كان قد احاط تلك النسوة بهالة من الخفر والحياء لبدت رسومه مفعمة بالزيف والجبن ، ولكنه عبر فى شجاعة عن الحقيقة كلها كما تكشفت له . ولقد وضع التعبير عن الشخصية فى مقام أعلى من تسجيل التقاطيع الوسيمة والصدق فى مقام أعلى من الملاحة والكياسة .ولقد كان للوتريك خلفاء كثيرون فى التصوير الحديث آمنوا بأن هناك من الجمال فى حقيقة خشنة أكثر مما فى اكذوبة انيقة .

ولقد كف الجسد الانسانى الذى طالما هام به اعجابا فنانو عصر النهضة الكبار من امثال ليوناردودافينشى (١٤٥٢ ـ ١٩١٩) وميكائيل انجلو (١٤٧٥ ـ ١٥٦٤) ورافائيل (١٤٧٣ ـ ١٥٢٠) فعكفوا على تقصى بنيانه الكامل وتحرى الانسجام بين أعضائه ـ كف هذا الجسد فى القرن العشرين عن ان يكون الموضوع المفضل لدى فنانيه لا شك أن ثمة من شغل به مثل الايطالى اميديوموديليانى (١٨٨٤ ـ ١٩٢٠) ـ والفرنسى هنرى ماتيس (١٨٦٩ ـ ١٩٥٤) اللذين كلما رسما وجوها لا انفعال فيها ولا عاطفة رسما أيضا الجسد الانسانى وعلى الاخص الجسد النسائى فى خطوط انسيابية تنضح رقة وليونة ـ على ان الجمال البدنى ووسامة الوجه وحلاوة التقاطيع لم يعد يعمل لها حساب كبير الوم على أى حال . ان المصور الحديث لم يعد يكترث بذلك أو لم يعد يكترث به بالقدر الذى كان يكترث أولئك الكبار فى عصر النهضة ، ولقد اصبح المصورون الجدد لا يعيرونها التفاتا اما لانهم يرون ان الجدير بالاعتبار هو الجمال التشكيلى لا الجمال الطبعى ، واما لأن هذا الجمال قد اصبح يبدو فى نظرهم مجرد اكذوبة طالما ان ذاك الجمال الطبعى أمر يختلف فيه تقديرات الناس انفسهم . ويكفى ان نذكر فى هذا المقام تصور شعراء العرب القدامى للجمال الانثوى ، ونقارنه بتصوير الشعراء الرومانسيين والفرنسيين والانجليز له مثلا .

والواقع ان هذا التغير الجذرى فى مفهوم الجمال يجب ان نقف عنده مليا،ويمكننا أن نبدأ بالاشارة الى « فينوس » كانموذج للجمال التقليدى ، ولكن الحق أن الجمال مفهوم حضارى متطور أيضا . فقد تلقى بامرأة اكتملت لها كل مقاييس الجمال ولكن لا حياة فيها اكثر مما فى كتلة من الرخام أو الحجر ، وقد تلتقى بأمرأة عادية بسيطة ورغم ذلك تاسرك شخصيتها ، لقد كان الاغريق يتطلبون فى قامة المرأة التناسب والانسجام وكمال الخط، لكن الجمال أصبح له الآن عدة جوانب ومظاهر أخرى وتتزايد هذه المظاهر وتتنوع تبعا للمستويات والمفاهيم الحضارية . كما ان الروابط بين الرجل والمرأة اليوم أصبحت مغايرة لروابطهما قديما . ولهذا انعكاسه البين على مفهوم الجمال ، فقد أصبحت المرأة فردا مستقلا ولم تعد تابعة للرجل بالقدر الذى كانت عليه من قبل .

وقد لا تكون المرأة العصرية جميلة اذن ولكنها جذابة ، فجمال المرأة اليوم ينطوى الى جانب القيمة الجسدية أو الحسية على قيمة أخرى معنوية ترتبط بالحضارة الحديثة ذاتها على الاخص . **واذا نظرنا الى النسوة التى صورها الفرنسى المعاصر فيرنان ليجيه رأينا عصر الاله يطل علينا من خلال اجساد ضخمة متينة البنيان ، اعناق كاعمدة صلبة ،**



جياكوفتى ـ شخوص انسانية

شعر منساب مثل صفائح الزنك ، رؤوس مثل كرات حديدية ، نظرات فولاذية ثابتة ثاقبة غامضة ، لا تعرف ازاءها ما اذا كانت هذه النسوة تسمعنا وتبصرنا أم انها لا تسمع ولا تبصر ، لكن هذه الدمى النسائية على اية حال تجسد تشوقنا الى الكمال والقوة ، ولهفتنا الى التحرر من العوز والمرض والشيخوخة .

كما ان هناك مسألة أخرى جديرة بالاعتبار بالنسبة لموقف الفنان الحديث من الجمال ، انه يستخدم فرشاته وقلمه كثيرا لاعلان تمرده على الانماط المستتبة للجمال . ويطرح بشكل جائر احيانا السؤال الابدى : ما هو الجمال ؟ وقد يقدم لنا تصوراته الخاصة أو تصورات تحريضية لا تخلو من الاغراب أو تعمد التشويه والدمامة حتى يثير فى نفس مشاهده اجابات جديدة وأصيلة . وقد يترتب على تصوراته المبتكرة للجمال ان يفتح آفاقا رحيبة للمشتغلين بالازياء والتجميل ومن على شاكلتهم ، ولعل المثل الذى يجدر ان نذكره فى هذا المجال هو الهولندى كيس فان دونجين الذى أثارت الوانه الوحشية البرتقالية والصفراء والخضراء والبنفسجية والحمراء على وجوه نسائه كثيرا من الابتكارات الخلابة فى الاوساط المعنية .

ولا تنبعث الرؤية الفنية الحقة من الرضاء بالانماط القياسية المستتبة وتمجيد الذوق المستقر بقدر ما تنبثق من التمرد على الوسط المحيط ، واذا وضعنا فى الاعتبار ان مفهوم الجمال على خلال ما قد يبدو للوهلة الاولى ، من اكثر المفاهيم اختلافا عليها فاننا نفهم كيف أن مصورا مثل بيكاسو بعد ان كانت نماذجه النسائية فى « الحقبة الوردية » من فنه على قدر مقبول من الجمال الكلاسيكى تحولت منذ لوحته « فتيات

افينيـــون » تحت تأثير النحت الزنجي والنزعة التكعيبية الى ابتداع شخوص نســائية على قدر كبير من الدمامة فى نظر التقليديين المحـافظين ، ونذكر على سبيل المثل لوحة « ثلاث نســاء » (١٩٠٨) و « امرأة تمسك بمروحة » (١٩٠٩) ثم « نساء على الشاطىء » (١٩٣٤) و « الراقصات الثلاثة» (١٩٢٥) و «امرأة على مقعد» (١٩٢٧) ، و (١٩٢٩) ٠

وقد يظن البعض ان تصوير النوازع والخيالات **الانسانية قد اتسعت قدراتها وعبودياتها ايضا ،** فقد حققت انتصارات هائلة ولا شك ، بل ان بعض فتوحاتها قد تجاوز ما كان يتصوره العقل البشرى من قبل ٠ على ان قوى الهــلاك والدمار التى تتهدد الانسانية اليوم أصبحت أيضا تفوق ما حوط بها من اخطار فى كل الازمان السابقة ، ولهذا فان حماستنا لا تخلو من القلق ، ويقيننـا ليس يقينا لا يتطرق اليـه الشك ، بل ان هذا الشك يقتضيه العلم ذاته فى يومنا هذا ٠ فهـو يضع مسلماته موضع التساؤل على الدوام مهمـا كانت غير متنازع عليها فى وقت من الاوقات ٠ وكم من حقائق انهارت تحت سمعنا وبصرنا اليوم كم من افكار كان يعتنقها القرن الماضى بكل اصرار وأصبحت اليوم خزعبلات الرثاء ٠

كما ان معرفة التجارب العلمية فى دقائقهـا وتطوراتها لا تتأتى فى العصر الحاضر ، الا لدائرة ضيقة من المتخصصين ، اما بالنسبة للعامة فان الذى يصل اليهم ويلمسونه فى حياتهم اليوميـة فهو نتائج تلك التجارب وآثارها فى نهاية الأمر٠ ونعنى بذلك على الاخص التجــربة الذرية التى بدأت فى أوساط الرياضيين والعلمــاء وانتهى بها الامر الى ان بثت فى قلوب البشر عامة احساسا مريرا بالخوف واليأس ٠ هذا فضلا عن انه كلما تقدم العلم كلما زاد تعقدا ، وكلما بث فى نفس الانسان العادى الاحساس بانه قوة خارقة تتعداه وتسوده اى ان العلم قد اصبح بالنسبة له قدرا جديدا لا يقل هولا ومطالبة بالسجود له من القدر الافريقى ومن آلهة المجتمعات القديمة ٠

ومن الطبيعي تبعا لذلك ان تختلف صــورة الانسان فى الفن الحديث عن صــورته فى فنون العصور السابقة التى لم تكن قد عرفت بعد كل تلك الاخفاقات التى عرفها القرن العشرين ،وكانت لا تزال بقادرة ان تؤمن ايمانا مطلقا بالانســان وامكاناته ٠

ولقد كانت الحياة الاجتماعية فى القرن العشرين أكثر ضغطا على الفرد باعتباره كذلك ٠ وكثيرا ما يمضى الانسان مهمــلا غير ملحوظ فى خضم الجموع الزاخرة من البشر ، ولهذا فليس بعجيب أن يتحول الانسان فى كثير من اللوحات المعاصرة الى مجرد نقطة الوان أو شكل مبهم ليس له من قيمة ذاتية ٠ واذا تأملنا تماثيل الايطالى المعاصر البيرتو جياكوميتى (١٩٠١ - ١٩٦٦) لوجدنا الشكل الانسانى فيها مجرد قامة نحيلة فارعة الطول خشنة كما لو كانت قد ضــغطت من كل جانب حتى اوشكت ان تنسحق ، وهى تمضى بخطى واســعة كما لو كانت تريد ان تفلت من الفراغ الذى يحوطها ويطبق عليها ٠ ونحو هذا الفراغ الجائر حتى فى اعمال جيــاكوميتى التى تتألف من عدة شخوص جمع بينهــا على ذات الارضية فتبدو فى سيرها كما لو كانت ماضية لتلتقى ببعضها بعضا ولكن لا يتم بينهـا لسبب خفى ، اى لقــاء حقيقى ، انهم اناس منعزلون منطوون على انفسهم ويحوطهم الغموض ، يسيرون جنبا الى جنب، دون ان يتلاقى احدهم بالآخر أو يتعرف بمن حوله، رغم ما يتبينه المتفرج من أوجه شبه بينهم ٠

على ان الفرد المضغوط المنتقص من قدره لايلبث ان يهب متمردا فيحل محل تقديس الانســانية بصفة عامة تقديس الفرد فى حد ذاته فيظهر على المسرح الانسان المنطوى على نفسه المظلم اللامعقول الذى يصيخ السمع لنوازع هواجس نفســه ٠ ولهذا قيل ان الفن الحديث يعلى كثيرا صور العقل الباطن على صور العقل الواعى ، ويفسح المجــال للتعبير عن المخاوف والنوازع المظلمة فى اعمــاق الانسان ، وقد كانت التعبيرية ثم السيرياليــة الخطوات العريضة فى هذا المجال ٠

وقد يظن البعض ان تصوير النوازع والخيالات القاتمة والمخاوف الدفينة الراسية فى الاعمــاق بدعة من بدع الفن الحديث ومحال لم تتطرق اليه فرشاة فنان من قبل ولكن الواقع غير ذلك ٠فقد عرف الفن فىالقرن الوسيط الشــياطين والمسوخ وقد شغلت كثير من لوحات الفــلاندرى جيروم بوش ومن بعده مواطنه بيتر بروجيل (١٥٢٥ - ١٥٦٩) بتصوير الخوف والعذاب الذى سيلقاه الانسان فى الآخرة ، ثم هناك جويا « بمجموعته السوداء » التى تتألف من أربع عشرة قطعة يكاد يغلب عليها اللون الواحد ٠ وكان جويا لا يريد أن يلهيك تعدد الالوان عن تتبع الموضوع ذاته ، وفضــل ان يعبر بالوان التربة الداكنة عن تلك الاحلام المزعجة التى تقض مضجعه ٠

ومن ضمن « المجموعة السوداء » لوحة ضخمة بالغة الغرابة ومشحونة بالتوتر هى لوحة مؤتمر العرافات يوم السبت » وأروع ما فى اللوحة تلك

الوحدة التى تجمع بين عشرات الشخصيات الجالسة ، تلك الوحدة التى تركزت على الأخص فى نظرات العيون التى تلمع على الوجوه الشريرة كومضات برق خاطف فى سماء ملبدة بالغيوم القاتمة وتجد نفسك تتابع نظرات تلك العيون البراقة لتستقر فى النهاية على الثور الضخم بحدقة عينه اليمنى التى تلمع فى الظلام كعين ميت • وهو يرأس الاجتماع ويخاطب الجمع فى وقار وثقة العارف ببواطن الامور • ولكن أية معرفة يمكن ان يختزنها رأس ذلك الثور الاسود؟ اية معرفة تلك التى يمكن ان ينطق بها لسان وحش قاس شرير ؟ واية نصائح يمكن أن يوجهها الى تابعاته العرافات لينشر بها بين الناس السذج الذين يؤمنون بكل ما هو مغلف بالغموض والابهام والاسرار ؟

لقد كان المصور السيريالى المعاصر ماكس ارنيست « بغاباته البشرية » مثل جويا الذى استجمع شجاعته ودخل الى غابة اشد هولا من غابات الارض وأكثر تعقيدا • دخل الى غابة النفس البشرية الضارية حاملا فى يده فرشاته محدقا فى الارجاء المظلمة العطنة مقتنصا فى لوحاته الوحوش التى تزأر فى العروق والافاعى التى تلتف على الارواح والذئاب التى تعوى فى الصدور •

ان الفنان يعبر عما يحسه هو لا عما يكلف و يأمره آخر بأن يحس به ويعبر عنه • ولهذا فان محاولات بعض الاخلاقيين بوجوب تطهير الفن الحديث من هذه «الرؤى الشيطانية» هى محاولات مقضى عليها بالفشل ما لم يبدأ بتطهير الحقيقة وتزويد الفنان باحساس جديد للحياة • فمن السهل ان تمنع الفن عن الوجود ولكن ليس بممكن ان تجعله يحيا على الدوام فى الاكاذيب ووفقا لمنطق ليس منطقه هو •



كولوز لوتريك ـ مغنية

ولهذا ففى الفن الحديث احتجاج على الكذب والرياء • واذا كان يبسط أمام اعيننا الدمامة والقبح فى كثير من الاحيان ، فليس ذلك لانه انما يحب الدمامة والقبح لذاتها بل لانه يريد ان يحارب اولئك الذين يلغون فى النفاق والرياء ، وهو ما يدفع المصور الحديث الى تعبير صريح مباشر ، وفى بعض الاحيان خشن ووحش • وهو لم يشوه المشهد الواقعى لمجرد الرغبة فى الاثارة ولفت الانظار أو النيل من نبل الشكل الانسانى، بل انه انما يلجأ الى ذلك ليعبر ، مثل فان جوج (١٩٥٣ ـ ١٨٩٠) بقوة عن رآه وعذاباته •

• نهضة أفريقيا

تاليف : محمد عبد العزيز اسحق

تقديم : عبد الملك عوده

مجموعة من الكتابات والمقالات لرجل عشق أفريقيا ، وهى كتابات تعبر عن القضايا العامة والأحداث والتطورات التى عرفتها حياة افريقيا الطويلة منذ عصورها الأولى حتى ايامنا المعاصرة .

٢٧٠ صفحة ـ الثمن ٤٥ قرشا

* * *

• أغنيات المنفى

مختارات من شعر ناظم حكمت

ترجمة : محمد البخارى

مراجعة : د. حسين مجيب المصرى

باقة من شعر ناظم حكمت توجز فى كلمات عذبة خلاصة تجارب الانسان ومعاناته

١٨٠ صفحة ـ الثمن ٢٥ قرشا

* * *

• عناق الأزرق والأخضر

بقلم : منير عامر

رواية تسجيلية عن حياة الفنان الكبير سيف وانلى

٢١٦ صفحة ـ الثمن ٢٥ قرشا

* * *

• بحيرة المساء

مجموعة قصصية بقلم : ابراهيم أصلان

١٥٢ صفحة ـ الثمن ٢٠ قرشا

* * *

• صياد الوهم

شعر : كمال عمار

٨٦ صفحة ـ الثمن ٢٠ قرشا

* * *

ومن سلسلة « مسرحيات عربية » صدر أخيرا :

• ولا العفاريت الزرق

تاليف : على سالم

المسرحية الفائزة بالجائزة الأولى فى مسابقة المسرح الكوميدى عام ١٩٦٥

١١٤ صفحة ـ الثمن ١٠ قروش

* * *

ومن سلسلة « كتابات جديدة » صدر :

- كلاب القرية

مجموعة قصص سودانية بقلم : أبو بكر خالد
١٧٦ صفحة ـ الثمن ٢٠ قرشا

- ولا فى الحواديت

مجموعة قصص مصرية بقلم عبد الفتاح رزق
١٥٦ صفحة ـ الثمن ١٥ قرشا

* * *

- أصدقائى البشر

قصص قصيرة .. تأليف : يحيى أحمد
١٣٨ صفحة ـ الثمن ١٥ قرشا

* * *

- اللعب خارج الحلبة

قصة طويلة تأليف : خيرى شلبى
١١٠ صفحة ـ الثمن ١٥ قرشا

* * *

ومن سلسلة « العلم للجميع » صدر :

- النوم . التنويم . الأحلام

تأليف : ل. روخلين
ترجمة : شوقى جلال . مراجعة : د. أحمد عكاشه
تفسير علمى فسيولوجى لظاهرة النوم والتنويم والأحلام اعتمادا على نظريات وتجارب بافلوف وتلاميذه ..
١٠٠ صفحة ـ الثمن ٢٠ قرشا

* * *

- جسمك وأسرار حياتك

تأليف : فوزى الشتوى
بحث عن الحقائق والنظريات العلمية الحديثة عن جسم الانسان وأسرار الحياة ، تقدم فى اطار علمى مبسط .
١٦٢ صفحة ـ الثمن ٣٠ قرشا

* * *

ومن سلسلة « تراثنا » صدر الجزء الثانى من كتاب

- مختصر فى تفسير الامام الطبرى

لأبى يحيى محمد بن صادح التجيبى
تحقيق : محمد حسن أبو العزم
راجعه : د. جوده هلال
٦١٨ صفحة ـ الثمن ١٤٠ قرشا

لوحات الغلاف ـ

للفنان العالمى هنرى مور





اعتذار ..

سقط سهوا اسم الاستاذ الدكتور « هورست ناليفسكى » استاذ الأدب الألمانى بجامعة القاهرة وصاحب المحاضرة التى عرضها الدكتور عبد الغفار مكاوى عن « هينريش مان » فى العدد الماضى ـ مايو ـ من الفكر المعاصر . والمجلة تأسف لهذا السهو وتعتذر للقراء وله .

رقم الايداع بدار الكتب ١٤٠ / ١٩٧١